375
مايو
2010

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

يقظة الذات

براغماتية بلا قيود

تأليف: روبرتو مانغابيرا أونغر
ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم محمد

عالم المعرفة

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978

أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود . فؤاد زكريا (1927-2010)

375

يقظة الذات

براغماتية بلا قيود

تأليف: روبرتو مانغابيرا أونغر

ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم محمد

مايو 2010

سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د.ك
للمؤسسات	25 د.ك

دول الخليج

للأفراد	17 د.ك
للمؤسسات	30 د.ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:
السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص. ب: 28613 - الصفاة
الرمز البريدي 13147
دولة الكويت
تليفون: 22431704 (965)
فاكس: 22431229 (965)
www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 978 - 99906 - 0 - 308 - 8

رقم الإيداع (2010/147)

المحتوى

مقدمة

فلسفة العصر

«سيكون التخيل والأمل دليلينا التوأمين»

المؤلف

إن وعدها بالحرية من منظور مُسلّمة متعددة الأوجه، وتنازلها عن الادّعاء برؤية العالم من منظور النجوم، واعتناقها للحالة المُحرجة للكائن البشري، وهو يكافح ضدّ البنى المؤسساتية والمفاهيمية التي تقيّده، وعرضها لمساعدته على تفكيك وإعادة اختراع هذه البنى بحيث يمكنه أن يصبح أعظم وأكثر حيوية، بالإضافة إلى جعله أقل تعرّضا للتضليل - لا شيء من هذا كان بوسعه أن يكون كافيا لجعل البراغماتية ما هي عليه اليوم: فلسفة العصر.

أصبحت البراغماتية فلسفة العصر عن طريق الانكماش. فقد حولتها أيدي العديد من أنصارها إلى صورة أخرى من الشيخوخة المتنكّرة في زي الحكمة. هم يعتقدون أنهم نضجوا، لكنهم في

الحقيقة سقطوا. وكما فقدنا ثقتنا بالمشاريع الكبرى، سواء تلك المتعلقة بالنظريات أو بالسياسة، تم تلقيننا كيف نعيش من دونها بدلا من كيفية استعادتها وإعادة صياغتها في صورة أشكال أخرى، واعدة أكثر. هذا المذهب المتمثل في الانكماش، وفي التراجع إلى خطوط يمكن الدفاع عنها بسهولة أكبر، من الوقوف والانتظار، ومن الغناء في أغلالنا، هو الفلسفة السائدة لعصرنا الحالي، كما عُبِّر عنه في كتابات الأساتذة وكذلك في مناخ المناقشة العامّة المثقفّة. والعديد من صياغاتها الأكثر تأثيرا تستخدم علامة label «البراغماتية».

لا يتعلق هذا الكتاب بكيفية قراءة مؤلفات جيمس(*) أو ديوي (**)، هيدغر(***) أو فيتغنشتاين (****). لكنه، على أي حال، يبدأ من الافتراض أن بعض الاتجاهات في تطور الأفكار الأكثر عمومية المتوافرة لدينا - وهي الاتجاهات التي توصف في كثير من الأحيان بالبراغماتية - قد جرى إضعافها، فلسفيا وكذلك سياسيا، وبهذه الطريقة جُعلت مستساغة أكثر ولكن أقل فائدة. ليس من المتأخر أبدا تغيير المسار. وسأعرض هنا حجّة لتبرير سبب القيام بذلك، وكذلك اقتراحا لكيفية عمل ذلك. ليست القضية هنا إنقاذ البراغماتية؛ بل تمثيل إنسانيتنا وإعلاء شأنها. وفي هذا السياق، سيكون التخيّل والأمل دليلينا التوأمين.

(*) James: وليم جيمس (1842 - 1910)؛ فيلسوف وعالم نفس أمريكي، من مطوري الفلسفة البراغماتية [المترجم].

(**) Dewey: جون ديوي (1859 - 1952)؛ فيلسوف وعالم نفس أمريكي، ساهم في تطوير الفلسفة البراغماتية، وأنشأ مذهبا جديدا يعرف بالوسائلية instrumentalism [المترجم].

(***) Heidegger: مارتن هيدغر (1889 - 1976)؛ فيلسوف ألماني يعد من أبرز ممثلي الفلسفة الوجودية [المترجم].

(****) Wittgenstein: لودفيغ فيتغنشتاين (1889 - 1951)؛ فيلسوف إنجليزي من أصل نمساوي، عُني بدراسة الفلسفة الرياضية وفلسفة اللغة [المترجم].

I

خيارات مرفوضة

«نحن وأعمالنا نمثل البداية،
وما يتبقى هو البقية»

المؤلف

نحن نستيقظ في عالم متميّز: ليس مجرد العالم الطبيعي الذي نسكنه، بل عالم المؤسسات والممارسات، بما فيها الممارسات الاستطرادية، التي لا تزال سائدة حولنا. وفي جميع الأحوال، تقف هذه الممارسات بيننا وبين الإطار المرجعي المطلق، أي المنظر كما يُرى من أعلى، من موضع الأفضليّة الذي تتمتع به النجوم.

وعلى أي حال، نحن نتعرف على أنفسنا دائما، سواء كأفراد وفي توافق مع الآخرين، أو كمصادر للمبادرات التي قد تقاوم البنى الراسخة للتنظيم والمعتقدات. ماذا عساه أن يكون موقفنا تجاه مثل هذه البنى من التنظيم الراسخ والمعتقدات المشتركة؟ هل يجب أن

نستسلم لها ونحاول استخلاص أفضل ما فيها، واستغلال أقصى ما يمكننا - مهتدين بالضوء الذي تزودنا به هي نفسها - من احتمالاتها الخفية للتحوّل، أم هل يجب أن نسعى إلى ترسيخ موقف يمكننا من خلاله الحكم بإدانتها.

ليس هناك سؤال يجيء أكثر طبيعية، عندما نفكر ونحن متحررون (ولو قليلا)، من السعي وراء الأهداف المباشرة في السياق الآني. ليس ثمة سؤال يجيء أكثر طبيعية لأن التفكير وأنت على بُعد مسافة ما من ضغوط الأعمال المُلِحة هو نفسه التصرّف وكأن علاقتنا بالبنى التي نجدها حولنا منفتحة على ضرب من المقاومة، كأن بوسعنا التفريق بينها وبيننا، وأن نسأل عما يمكننا فعله حيالها. تكمن الأجوبة التي قُدمت عن هذا السؤال في تاريخ الفلسفة ضمن عدد صغير من البدائل؛ فقد كانت هناك أربعة خيارات رئيسية.

تمثّل الخيار الأول في الاعتقاد بالوصول إلى نظام أكثر واقعية وعمقا، والمستتر خلف ما يتجاوز بكثير حدود البنى الراسخة للمجتمع والثقافة، وما يتخطى حتى المعتقدات والمدركات الشائعة. وينطوي هذا النظام الأعلى على كل من الحقيقة والقيمة: فمن الممكن أن ينتج في الوقت نفسه الصميم الأعمق للحقيقة، والمصدر الذي ينتج عنه وحده قاعدة ينتهجها المرء لكي يعيش حياته على نحو معيّن. أما كلّ ما عدا ذلك فلا يعدو كونه عُرفا convention أو وهما مبهما.

بيد أن الوصول إلى هذه الحقيقة العليا يتطلّب وقفة، ويجب أن تُسرع هذه الوقفة عادة ببعض الأسى الساحق للقلب، مما يقوّض ارتباطنا بعالم الظلال ويفتح الطريق أمام ارتقائنا إلى رؤية الحالة الحقيقية.

وإذا تمكنّا من الولوج إلى هذه الحقيقة السامية من خلال مخطّط الرحلة الملائم للتدمير الذاتي وإعادة التوجيه، فسنمتلك معيارا يمكننا من خلاله الحكم على البنى الراسخة، وإجبارها على الالتزام بالنموذج المستبطن. يتمثل المنتج المميّز لهذا الإصلاح في تنظيم متواز ومتبادل لكل من المجتمع والذات، حيث تتخذ كلّ قوة داخل المجتمع وداخل الذات مكانها الصحيح.

في تاريخ الفلسفة الغربية، نربط بين هذا التوجيه وأفلاطون (*) بقوة. والواقع أن هذا كان النمط المهيمن من الطموح الفلسفي طوال معظم فترات تاريخ العالم. وكثير ممن أعلنوا نهاية السعي وراء الحقيقة الكامنة الواضعة للمعايير لم يفعلوا أكثر من استئنافه تحت أسماء أخرى. ولا عجب أنهم كانوا يعتمدون عادة على البنية نفسها من الإحباط والتحويل التي أدت دورا بالغ الأهمية في تشكيل الآراء التي يقرّون بإنكارها.

بيد أن الادّعاءات المميزة لهذه النزعة الأولى في التاريخ العالمي للفلسفة كانت قاصرة في مواجهة اعتراض مزدوج، فهي تتطلب منا خفض قيمة devalue حقيقة وسلطة الممارسات والمعتقدات الراسخة على أساس أفكار شخص ما: أي الافتراضات التأملية لمعلّم فلسفي بعينه. وهي تُلزمنا بأن نغيّر حياتنا ومجتمعاتنا بناء على اقتناع تأملي، من دون أن يكون لدينا أيّ فهم مفصّل للقيود التحوّلية والفرص التحوّلية.

أما الخيار الثاني فقد تمثّل في التخلي عن السعي وراء الحقيقة البسيطة والعميقة لمصلحة التراجع إلى حدود العالم الإنساني: أي تجاربنا المحورية لفهم العالم، وإرضاء بعضنا بعضا، وتمنّي السعادة. تستند مثل هذه التجارب إلى بعض الافتراضات المسبقة، والتي لا نستطيع من دونها إدراك الفهم، أو الالتزام، أو الأمل في السعادة. وبعد أن استنتجنا هذه الافتراضات المسبقة حول إنسانيتنا من وحي تجربتنا، يمكننا إذن أن نستخدمها في الحكم على هذه التجربة وإعادة صياغتها. يبقى نظام الافتراضات المسبّقة ثابتا ويزوّدنا بمنظور يمكننا من خلاله مواجهة المؤسسات، والممارسات، والمعتقدات الراسخة وكذلك إصلاحها.

نحن نربط بين هذه الطريقة من التفكير الفلسفي وكانط (**)، على الرغم من أنه كان لها مظاهر أخرى عديدة في تاريخ الفلسفة الغربية وغير الغربية. فخطوتها التمهيدية الحاسمة - وهي التي تتشارك فيها مع البراغماتية - تتمثل في التخلي عن منظور النجوم، فالإنسان هو

(*) Plato: أفلاطون (428 - 347 ق. م.)؛ فيلسوف إغريقي، يعد هو وسقراط وأرسطو واضعي الأسس الفلسفية للثقافة الغربية [المترجم].

(**) Kant: عمانوئيل كانط (1724 - 1804)؛ فيلسوف ألماني قال إن العقل البشري لا يستطيع إدراك سوى الظواهر [المترجم].

المقيــاس؛ إذ ليــس لدينا مقيــاس غيره. وعلى أي حــال، لم تنجح هذه الطريقة فــي محاولتها فصل الافتراضات المســبقة الثابتــة عن المادّة التاريخيــة المتغيّرة التــي تتحدث عنها: أي مــادة المجتمعات والثقافات الحقيقية التي نعيش فيها؛ فإمّا أن هذه الافتراضات المسبقة تمتلك من المحتــوى أكثر مما يلزم لكي تكون ثابتــة، أو أن لديها محتوى أقل بكثير ممــا يمكّنها من توجيــه أعمالنا الفردية والجماعيــة. ولم يعد بإمكاننا أن نفصــل وجهات نظرنا حول مصادر الالتــزام الأخلاقي والاجتماعي عن محتوى مثلنا العليا الشــخصية والاجتماعية، غير أنّنا نستطيع إزالة الالتبــاس بين المقولتين (*) الشــكليتين للاحتمــال والضرورة وبين مادة معتقداتنا الكوزمولوجية cosmological.

تتحول فكرة الإطار الثابت والواضع للمعايير إلى مجرد نســخة أخرى مــن محاولة الرؤيــة بعيني الله، حتى إذا كنا نرى أنفســنا بهاتين العينين. وللمفارقــة، فهي تُنكــر بالتحديد ما هو أكثر ربانيــة godlike فيما يتعلق بقدرتنا التدريجية على التفكير مجدّدا وإعادة صياغة كل من ملامح حالتنا، بمــا فيها تلك الملامح التي أُغرينا لإدراجها ضمن الفرضيات الثابتة. نحن كائنات تاريخية بأكثر مما يرغب هذا المذهب في السماح به.

من هــذا الإدراك ينشــأ ثالث الخيــارات الثقافية الرئيســية التي يطرحها علينا تاريخ أفكارنا ومواقفنا حول البنى المؤسساتية والمفاهيمية التي نجدها راســخة حولنا. وفقا لهذه المقاربة، تمثّل هذه البنى أحداثا ضمــن تاريخ ما، تاريــخ بنائنا لذواتنا الفرديــة والجماعية. وهي أمثلة على ضروب مــن الوعي أو على التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، تعمل القوى شــبه القانونية Law-like على الدفــع قدما بنجاح هذه الأنظمة من التنظيم أو الوعي.

إن تاريخ التعاقب، الذي يبلــغ ذروته في الحل النهائي للتناقضات أو التحقّق النهائي للإنســانية، يزوّد المعيــار الوحيد الذي يمكننا من خلاله أن نحكم على مؤسساتنا وثقافاتنا. وحده تخيّل التعاقب الكامل والشعور

(*) Categories المقــولات – فــي المنطق – هي الأبواب الأساســية التي تنــدرج تحتها جميع أفكارنا عن الحياة، وقد جعلها أرسطو عشرة، أهمها: الجوهر، والكم، والكيف، والمكان، والزمان، والوضع، والحالة [المترجم].

السـبقي presentiment بغايتـه النهائية يزوّدنا بالمعرفة السـامية التي يمكننا من خلالها إدراك حقيقة ظروفنا الآنية بوضعها في هذا السـياق الأكبر والشامل.

هـذا هو الخيار الذي نجده متحققا في فلسـفة هيغل (*) وكذلك في العديد من النظريات الاجتماعية الطموحة للقرنين التاسع عشر والعشرين، وهو مشروع متناقض. نحن نثير التخيّل والإرادة التحوّليين من خلال وضع التاريـخ إلى جانبهما، وبعـد ذلك نعيدهما إلى النوم باقتـراح أنّ التاريخ المقدّر سلفا يقوم بعملهما نيابة عنهما. تدّعي هذه النظرية لنفسها بصيرة مميّـزة بالنظر إلى الوراء من موضع الأفضليّة للنهاية المتوقّعة، وكذا إبعاد نفسها من المنظور المضطرب والخطر للعامل agent.

أما الخيار الرابع - والمتمثل في براغماتية منكمشة - فيتمثل ببساطة في التخلّي عن محاولة أن نجد فيما فوق أو ما وراء المجتمعات والثقافات التـي نتعامل معهـا مكانا يمكننا مـن خلاله أن نحكم على مؤسسـاتها، وممارسـاتها، ومداولاتهـا. كلّ ما لدينا هو العالم كما نعايشـه، مع كل ما يمكـن للذاكرة والتخيل أن يقدماه لتضخيم تجربتنا. نحن نحدّد أيّ أجزاء تجربتنا يمتلك القيمة الكبرى، وأيها يسـتحقّ التخلص منه. وفي استدامة القوى المتعارضة والنزعات المتضاربة نجد فرصا للتحوّل وسط التقييد.

من تضمينات وجهة النظر هذه نجد أنها تحرمنا من التوجيه والإرشاد حول الاتّجاه الذي يمكننا أن نسـلكه لتحقيق مشـاريعنا المتعلقة بالتحدي والتغييـر. فـكلّ ما يمكننا فعله هـو اتّباع التلقينات التـي نعتبرها ذواتنا الأفضـل أو اندفاع ما نعلم أنه أقوى رغباتنا. ما هذا الذي نعتقد أنّنا نراه عندمـا ننظر إلى ما وراء الترتيبات الراسـخة والمعتقدات التي تُسـن من حولنا. هل خُدعنا لكي نعتقد أنّنا نستطيع من حين إلى آخر إحداث تغيير جذري في العوالم التي نجد فيها أنفسنا؟

هنـاك نتيجة أخرى لهذا الموقف، وتتمثل في اسـتبعاد احتمال أنّنا قد نتمكن من تحويل طبيعة علاقتنا بالعوالم الاجتماعية والثقافية التي نقطنهـا بدلا من مجرد إحداث تغيير تدريجـي، في محتوى الترتيبات

(*) Hegel: جـورج فلهلـم هيغـل (1770 - 1831)؛ فيلسـوف ألمانـي - صاحـب النظرية الدياليكتيكية أو الجدلية [المترجم].

والمعتقدات التي تشكّلها. وهذه وجهة نظر مغلوطة، فالمؤسسات والمعتقدات ليست مثل الأشياء الطبيعية، والتي تفرض نفسها على وعينا بقوتها الملحّة وتذكّرنا بأنّنا ولدنا في عالم ليس ملكنا. وما هي إلا إرادة مجمّدة وصراع مُنقطع، أي البقايا المتبلورة نتيجة لتعليق أو احتواء مساعينا.

ونتيجة لذلك، فإن بنى المجتمع والثقافة لا توجد مطلقا بصورة أحادية المعنى univocally، أو بطريقة واحدة فقط، مع درجة واحدة فقط من القوة. فهي توجد، بصورة أو بأخرى، في درجات. وقد تكون مرتّبة بحيث تحجب نفسها بقدر المستطاع عن التحدي والتغيير. وسنعايش حينئذ تطويلا للمسافة بين الخطوات العادية التي نقوم بها ضمن الإطار الراسخ والخطوات الاستثنائية التي نقوم من خلالها بتغييره، وستكون نتيجة ذلك تطبيع السياق الاجتماعي والثقافي لحياتنا، وإخضاع الإرادة والتخيّل التحوّليين لتأثير سِحر ما.

وبدلا من ذلك، على أي حال، قد تكون مجتمعاتنا وثقافاتنا مرتّبة بحيث تسهّل وتنظّم مراجعتها التجريبية التدريجية الخاصة، وسنقوم حينئذ بتقصير المسافة بين الخطوات الروتينية ضمن إطار ما، والخطوات الاستثنائية حول ذلك الإطار، وسنعايش هذا الأخير كامتداد مباشر ومتكرر للأول. ونتيجة ذلك فنحن نفسد طبيعة المجتمع والثقافة، فنقوم بإذابتهما unfreeze. ويبدو الأمر كأنه، في العالم الطبيعي، سيعمل ارتفاع درجة الحرارة على استهلال انصهار الاختلافات الصارمة بين الأشياء، مما يعيدها إلى التدفق الغامض الذي أتت منه. وإلى الحدّ الذي نتحرّك به في هذا الاتّجاه، تتوقّف حقائق المجتمع والثقافة عن تقديم نفسها إلى وعينا كقَدَر محتوم.

ليست هذه مجرّد مقارنة تأملية؛ فقد انخرطت أقوى مصالحنا في هذه العملية من إفساد طبيعة المجتمع والثقافة، في هذه الردكلة للتجريبية، في هذا التحوّل من القَدَر إلى الاختراع: أي اهتمامنا المادي بالتقدم العملي الاقتصادي والتكنولوجي، واهتمامنا الأخلاقي والسياسي بتحرير الأفراد من التسلسلات الهرمية والانقسامات الاجتماعية المفسدة

والأدوار الاجتماعية المقولبة stereotyped، واهتمامنا الروحي بأن نكون قادرين على التعاطي مع العالم – بإخلاص ومع ذلك من دون توطيد العزم – من دون الحاجة إلى الاستسلام له.

إن الفلسفة التي نحتاج إليها – وهي ضرب من البراغماتية المردكلة radicalized – هي نظرية هذا التحوّل؛ فهي تزودنا بسبيل لتناول حالتنا، سواء على وجه العموم أو على نحو خاص، التي تنوّر هذا الهجوم على القَدَر والشؤم fatefulness. وهي الأيديولوجية العملياتية لهذه الممارسة المدمّرة والبنّاءة. وعلى الرغم من ذلك فهذا الخيار الرابع لا يزوّدنا بأي طريقة لفهم الظروف أو القدرات التي يمكنها إدراك مغزى إعادة التوجيه هذه.

إنّ المواقف الأربعة التي وصفتها هي مواقف تتصل بالمجتمع والثقافة، فهي تتعلق بساحة العمل الإنسانية الآنية وليس بالسياق غير الإنساني لحياتنا: أي مكاننا في الطبيعة. ويتمثل موضوعها في تنوع الأسس التي يمكننا من خلالها أن نقاوم ونحوّل هذا العالم الإنساني، أو أن نتخلى عن المقاومة ونهجر التحوّل.

نحن معتادون على تخيّل السياق الآني للحياة الإنسانية في المجتمع والثقافة كمكان صغير ضمن عالم كبير – الطبيعة، الكون، الوجود. يبدو أن رأينا في ذلك العالم، ورأينا في تفكيرنا تجاهه، وفقا لهذه العادة، هو العامل الأكثر أهمية في تعريف موقف فلسفي بعينه. ويبدو التفكير بشأننا وبشأن علاقتنا بالمُنشآت (*) الصنعية مجرّد عرض جانبي.

لكنه ليس كذلك؛ فنحن وأعمالنا نمثل البداية، وما يتبقى هو البقية. وتتعلق أكثر رغباتنا ومصالحنا ثباتا وقوة بأنفسنا وبعلاقتنا بعضنا ببعض. إن أجهزتنا المفاهيمية والإدراكية مبنية وفق مقياس مناسب للعمل ضمن الأفق المحدود للفعل الإنساني human action، وفقط بواسطة قوة الإحباط من هذا العالم الإنساني القريب الذي نخترعه ونتظاهر برؤيته من مسافة ربانية، وفقط بواسطة الطموح المجنون، الذي ينشأ دوما عن الملامح الراسخة لحالتنا، يمكننا أن نضع أعيننا على الأجسام البعيدة.

(*) Construct: المُنشأ، شيء يُنشأ عن طريق التركيب أو التأليف العقلي [المترجم].

إذا أردنـــا أن نصبح أكثر حرية، بما في ذلك كوننا أكثر حرية بما يكفي لمســح الحقيقة ككل، مع الإفلات من تخوم عالمنا الأشد قُربا، لن نستطيع عمل ذلك إلا بواســطة اكتســاب الحرية الكبرى للتبصّــر والفعل في هذا العالــم. وتبرّر هــذه الحقيقة تصنيفا للمواقف الفلســفية يميّزها بعضها عن بعض وفقا لتأثيرها في السياســة: بمعنـــى آخر، من أجل إعادة صنع المجتمع والثقافة.

إنّ وجهة النظر التي أتوسع في شرحها هنا هي رؤية تبدأ بالاستياء من كل من المواقف الأربعة التي وصفتها.

يكمــن مســتقبل أكثر أفكارنــا عمومية في الردكلــة المتصلبة لهذا الاســتياء - إلى مدى، وفي اتّجاه، تعزف عن تحمّله المعتقدات التقليدية السائدة للفكر المعاصر في العلوم الاجتماعية، والعلوم الإنسانية، وكذلك في الفلسفة.

2

الفلسفة الدائمة وعدوها

«إن العالم المتميز والمتغير، برغم أنه مستغلق نسبيا على العقل، يبقى العالم الوحيد الذي نمتلك سببا للاعتقاد بوجوده. وبمحاولة الفرار منه من المرجح أن نجعل أنفسنا أصغر حجما، لا أن نجعل أنفسنا أكثر حرية»

المؤلف

فكر مليا في الكتابات المتعلقة ببراغماتية مردكلة من وجهة نظر تتسم في الوقت نفسه بكونها أكثر بساطة وأكثر عمومية مما نجده من منظور الصفحات السابقة. إن معيار تصنيف المواقف الفلسفية هنا لم يَعُد الموقف الذي نتخذه تجاه الترتيبات الأساسية للمجتمع والثقافة، بل إنه الموقف تجاه حقيقة وسلطة الاختلاف: أي الاختلافات بين الأشياء والناس.

في التاريخ العالمي للفلسفة، كانت هناك وجهة نظر سائدة، بل إنها كانت، في الحقيقة، سائدة إلى درجة أنها وحدها تستحق الواسمة label التي صاغها لايبنيتز (*)، ألا وهي

(*) Leibniz: البارون غوتفريد فلهلم فون لايبنيتز (1646 – 1716)؛ فيلسوف ورياضي ألماني قال بأنه لا تعارض بين العقل والإيمان [المترجم].

الفلسفة الدائمة Perennial philosophy. وبرغم ذلك، فقد رُفضت وجهة النظر هذه بحماســة متزايدة من قبل الأصوات الرئيسية للفلسفة في الغرب. وبصفة عامة، كانت فلســفة الغرب معارضة للمفهوم الذي ساد، خارج الغرب، في كثير من تقاليد الفكر. بيد أنه تعَين على هذه المعارضة الغربية أن تجد أساسا مُحكما لأنها لم يســبق أن وسعت نطاق تمردها ضد وجهة النظر السائدة بعيدا بما فيه الكفاية. ثمة طريقة لتحديــد مهمة البراغماتية المردكلة، وهي القول بأنها تمثل ردكلة radicalization هذا الانشقاق.

تتحدد وجهتا النظر الســائدة والمعارضة وفقا لمفاهيمهما الميتافيزيقية – وخصوصا فهمهما لحقيقة التغير والاختلاف مثلما نصادفهما في العالم الظاهراتــي phenomenal. ويتضمن كل منهما أيضا مقاربة متميزة تجاه مشــكلات السياســة والأخلاق. وبهذا المعنى، نجد أن مجموعة الخيارات الثقافية التي سنستكشــفها على الصفحات التالية تحتوي ضمن نفســها، كجزء من كُل whole أكبر، مواقف بديلة حول النظام الاجتماعي والثقافي الذي تمت مناقشته في الصفحات السابقة.

لقد ســاد مذهب وحيــد حول الاختلاف والوجود فــي التاريخ العالمي للفكر. ووفقا لوجهة النظر الســائدة هــذه، فما العالم الظاهر للاختلاف والتغير سوى وهم، أو إن لم يكن مجرد وهم، فهو إذن تعبير ضحل وسريع الزوال عــن وحدة unity أكثــر واقعية للوجود. إن الــكل المتعدد الأجزاء manifold، الذي يبدو كل شيء داخله على ما هو عليه، ويكون مختلفا عن كل شــيء آخر، ليس هو الحقيقة المطلقة. إن الســمة الخادعة أو الطبيعة الســطحية للاختلاف في الكل المتعدد الأجزاء تنطبــق أيضا على أعظم الاختلافات وأكثرها أهمية بالنسبة إلينا، أي الاختلافات بين الأشخاص. بيد أن الفلسفة الدائمة ترفض هذه الاختلافات باعتبارها مضلِلة.

إن الحقيقــة المطلقــة هي قــوة وحيدة – طاقــة وروح ووجود – تظهر لنــا متنكرة في صورة انقســام، واختلاف، وتميز. وعلــى أي حال، فمثل هــذه الانشــقاقات، التي تبلــغ ذروتها في تفرد الأشــخاص هــي ثانوية epiphenomenal، إن لــم تكــن خداعة، ونحن نجدهــا تذكر كيف نلتقي ونُدرك العالم في العادة، وليس كيف يكون العالم في الواقع. وفي أحســن الأحوال، تكون عابرة وسطحية، كما تفشل في النفاذ إلى جوهر الوجود.

مادمنا ظللنا نمثل العالم في صورة هذا الكل المتعدد الأجزاء والمتمايز، فنحن لا ندركه على ما هو عليه في النهاية: أي انسجام قبل كل الاختلاف. ومادامت رغباتنا ظلت منشغلة في هذا العالم من التميز والاختلاف، فنحن محكوم علينا بالإحباط والمعاناة. فمن ناحية، نجد أنفسنا مسجونين داخل الجسد، بكل ألمه وتلفه البطيء. ومن الناحية الأخرى، نحن مجبرون على الاختيار في كل مناسبة بـين الإحباط والضجر. وعندما نهرب بصورة مؤقتة من ضغط رغبة لم تُلبها، نجد أنفسنا واقعين في شرك مواقف تفشل في إنصاف قدراتنا.

ووفقا للفلســفة الدائمة، يمكننا التبصــر بالحقيقة من تحرير عقولنا وإراداتنا من استبداد التميز والتغير الخداع أو السطحي، ومن الخزعبلات، والضلالات، والإحباطات التي يخضعنا لها هذا الاســتبداد. نحن نشترك فــي خــواص الألوهيــة divinity – الحقيقة المجردة والمطلقــة: الوحدة، والاحتواء الذاتي، واللاعمل inaction. تقع هذه الحقيقة فيما وراء زماننا وكذلــك اختلافنا. فهي حاضر ســرمدي لا يمكن أن تنطبق عليه أحكامنا السببية، والتي تُسند كما هي إلى التسلسل الزمني.

هناك واحدة من صيغ هذه الفلسفة الدائمة، والتي تختلف عن الأخرى في وصفها للعلاقة بين الوجود الأساســي والاختــلاف الظاهر، في حين تمثل بعض الصيغ ذلك الأخير باعتباره وهما خياليا.

كمــا تعزوه صيغ أخرى إلى حقيقة أصغر، برغم كونها ضحلة وقصيرة الأجل. وتتباين هــذه بدورها في صورتها لتكون الاختلاف العابر انطلاقا من وجود منفرد ودائم .

إن محاولــة تحرير كل مــن التخيل والإرادة من القــوة الخانقة للاختلاف الظاهر تشير إلى حل معين لمشكلات الوجود. ويتمثل الحل في تقليد الألوهية اللاشخصية وإتقان خواصها المميزة من اللافعل واللامبالاة، متخلصة من جميع مظاهر التململ. وإذا كان الهدف هو الاستغراق في الحقيقة المطلقة فيما وراء الاختلاف الســطحي والعابر، وبالتالي فيما يتجاوز حدود الجسد وحالته في الفضاء الاجتماعي والزمن التاريخي، فإن علامة النجاح ســتتمثل في السكينة serenity. في وسعنا أن نصبح سعداء بجعل أنفسنا لامبالين بالإحباطات والآلام التي تنتج من تورطنا في عالم الاختلاف المبهم والتغير الواهي.

نحن نحقق مثل هذه السعادة من خلال التنوير حول الطبيعة الحقيقية للعلاقة بين الروح المطلقة والكونية، وبين الكل المتعدد الأجزاء الظاهر والمتمايز. واعتمادا على مثل هذا التنوير، نحن نتشارك في الألوهية ونهرب من سجون تجسدنا embodiment المادي والاجتماعي. أما الفن، ولأنه يقدم إلينا العالم خاليا من أغلال الرغبة والصد، فقد يزودنا بدلالة على مثل هذا التنوير ومثل هذه السعادة.

هذه الفلسفة الدائمة، وكذا المثال الأعلى للسعادة من خلال الحصانة التي تساعد على دعمها، تتمتع بجاذبيتها؛ لأنها تستجيب لبعض التناقضات الأساسية للوجود الإنساني. نمتلك جميعا تجربة الوعي، وهي أيضا تجربة في اللاتناهي. ونحن نفهم الأحداث المعينة وطريقة سير الأمور عن طريق إدراكها بوصفها أمثلة على الأنماط المتكررة أو الأفكار العامة؛ وبالتالي فحتى تبصرنا بالمخصوص particular يشير ضمنيا إلى أفق يمتد وراءه إلى ما لانهاية.

وحتى في أكثر تمارين التحليلية براعة، كما في الرياضيات والمنطق، لا يمكننا أبدا اختزال تبصراتنا إلى أفكار يمكن تبريرها وتوليدها من قبل مجموعة مغلقة من المسلمات؛ إذ تتجاوز طاقتنا للتبصر قدراتنا على البرهان. تتسم قدرتنا على إتقان اللغة بقابلية تكرارية recursive – وهي قدرة على نَظْم الكلمات والعبارات معا في توليفات لانهائية لكنها ذات مغزى – وهي قدرة أطلق عليها اللغويون اسم «اللانهاية المتفاصلة» discrete infinity. في حياة الرغبة، نجد في كل مناسبة أن الأشد إلحاحا من بين أشواقنا، وارتباطاتنا، وأوجه إدماننا يتجاوز باستمرار أهدافه المباشرة.

نحن نطلب بعضُنا من بعض أكثر مما يمكن لأي شخص أن يعطي لغيره: ليس فقط الاحترام، والإعجاب، أو الحب، بل ثمة إشارة موثوقة إلى أن لنا مكانا في العالم. ونحن نسعى وراء أشياء وإرضاءات مادية بعينها بحماس ليس في مقدورهم تحملها، وفي النهاية، لا يقومون بذلك. وبعد السعي وراء هذه الأشياء من دون هوادة، نحن نبتعد عنها، مع شعور بالإحباط والسخط، حال وجودها في قبضتنا. وحده المجهول هو ما يهمنا في النهاية.

وبالتالي فإن الإحساس بقوة دائمة من التفوق على كل الحدود - من الانفتاح على اللانهائي - يكون ملازما لتجربة الوعي. وعلى أي حال، يُضاد هذا الإحساس بظرفين آخرين يعملان معا على تشكيل تجربتنا: توقع الموت واستغلاق impenetrability الوجود. وإذا كنا - من ناحية - خالدين، برغم كوننا غير قادرين على فك مغالق معنى وجودنا، أو على الأقل موقعه في تاريخ الكون، فإن غرابة حياتنا تفقد بعضا من ترويعها. سيكون هناك دائما غد لكل منا، أو فرصة أخرى إما لاكتشاف جزء من حقيقة حالتنا أو لمواساة أنفسنا، من خلال بعض التلهي، على صعوبة الوصول إلى تلك الحقيقة. وإذا - من الناحية الأخرى، برغم أننا محكوم علينا بالفناء - فهمنا سبب وجود العالم وسبب امتلاكنا له في المكان الذي نجده فيه، فسنتمتع بالوصول إلى مصدر للإرشاد. ومهما كان محدودا في نطاقه وغير محدد في تضميناته، فسيكون هذا الإرشاد، على الرغم من هذا، موثوقا فيما يتعلق بسلطته.

بيد أننا لا نستطيع، على أي حال، أن نعتمد على أي من هذين الضربين من الإراحة. وعلى العكس من ذلك، فإن حتمية الموت وغرابة الوجود تزيدان من رعب أحدهما الآخر بصورة هائلة، مما يغلق كل مخرج للهروب أو السلوان. فهما يخلعان، معا، على حياتنا صفة الاندفاع الطائش، من أحجية إلى أخرى، فيما يبدو لانهائيا ومفتوحا في البداية، ثم موجزا بشكل مذهل عند مراجعته في الذاكرة قرب النهاية. إن كل شيء في هذه التوليفة من الفناء واللااختراقية يؤكد سجننا ضمن الخصائص المحدودة تماما للجسد الذاوي ومكاننا العارض في المجتمع وفي التاريخ.

تكذِب تجربة السجن هذه دافع التفوق المتأصل في الوعي والمميز لجميع أنشطتنا المتعلقة بالتحقيق، والكلام، والرغبة. وتستمد الفلسفة الدائمة وحيها من الحافز لمواجهة هذه المقارنة غير المحتملة بين الدافع المتجاوز للوعي ووقوعنا في فخ الفناء والغموض. تتمثل طبيعة استجابتها في إعادة تعريف حالتنا بحيث تعيد تأكيد المواهب الطبيعية للروح المتجاوزة للسياق في وجود الظروف التي يبدو أنها تتكرها.

وعلى أي حال، لا تقوم الفلسفة الدائمة بعمل ذلك أيضا إلا بوساطة إنكار الحقيقة المطلقة لمفاهيم التميز والتغير التي تحدد الصورة التي نمتلكها للعالم وللحياة في المجتمع. ويبدو أن هذا الإنكار يفرض تكلفة أكثر فظاعة من الآلام التي يفترض أن يُخلصنا منها.

تتسم علاقة فلسفة الوجود اللاشخصي والسرمدي تلك بالمخاوف العملية للفكر الأخلاقي والسياسي بكونها غير ثابتة لكن قوية. وإذا كانت الفلسفة الدائمة، في التاريخ العالمي للفكر خارج الغرب، هي الميتافيزيقا السائدة، فإن ثمة رؤية معينة لتوازي النظامين الأخلاقي والسياسي كانت هي أيضا الصيغة الرئيسية للنظرية السياسية والأخلاقية طوال جميع فترات ذلك التاريخ. ووفقا لوجهة النظر هذه، فإن المجتمع المنظم بشكل جيد هو مجتمع تحتل فيه كل مجموعة مكانها وتؤدي دورها ضمن تقسيم للعمل مقدر سلفا. البعض يحكم ويفكر؛ ويحارب آخرون، بينما يبيع غيرهم ويشتري؛ وكذلك هناك آخرون يحرثون ويحصدون. يعكس التسلسل الهرمي hierarchy الاجتماعي، تسلسلا هرميا أخلاقيا - كما يجب أن ينعكس عليه - وهو ترتيب لمَلَكَات الروح: المنطق أو الروح إحداهما فوق الإرادة، والإرادة فوق الشهوة.

تتغذى فوضى المجتمع وفوضى الروح كل منهما على الأخرى فهما تمتلكان الطبيعة نفسها: انتهاك أو التباس الأدوار الأخلاقية والاجتماعية المتخصصة التي يعتمد عليها الصواب. يعمل النظام الخارجي للمجتمع والنظام الداخلي للشخصية على تعزيز أحدهما للآخر؛ فكل منهما يبدأ في الانهيار إذا لم يكن مدعوما بالآخر. أما الفوضى، التي تبدأ في أحد النصفين، فسرعان ما تنتشر إلى النصف الآخر.

لا تبدو العلاقة بين الفلسفة الدائمة وهذا المبدأ من النظام التراتبي في الروح والمجتمع ظاهرة للعيان على الفور. وبالإضافة إلى ذلك، فعلى رغم أن هاتين المجموعتين من وجهات النظر - الميتافيزيقية والعملية - قد صِيغتا أحيانا من قبل الفلاسفة أنفسهم فإنهما قد عُرضتا، في أحيان أكثر بكثير من قبل مفكرين مختلفين ومدارس فكرية مختلفة. وعلى أي حال، فحتى وهما يعيشان حياتين منفصلتين، فقد تعايشت منظومتا الاعتقاد بصورة منتظمة ضمن مدى واسع من الحضارات والفترات التاريخية.

يحدث كل شـــيء كأنه على رغم المســافة الظاهرة بينهما وحتى التناقض بينهمـــا، فهما في الحقيقة متحالفان. ما مغزى هذه الشـــراكة العاملة بين شركاء بمثل هذه الدوافع، والطموحات، والمعتقدات البالغة الاختلاف؟

قـــد يكون العالم نزاعا ووهما، لكن مشـــكلاته، وآلامه، ومخاطره لا تتبدد ببساطة لأنها حُرمت الصلابة والقيمة. وبمجرد تخفيض قيمته، فإن العالم - وخصوصا العالم الاجتماعي - يجب تدبره على الرغم من ذلك. علينا أن نمنع الأســـوأ من الوقوع. أما أولئك الذين يمكنهـــم إدراك حقيقة الحالة، والتكهن بالوجـــود المطلق في ظل الاختلاف الـــكاذب، وبالديمومة تحت مظهر التغير، فهم قلة من الســـعداء. بيد أن انسحابهم من المسؤولية الاجتماعية باسم خُلق الســـكينة التأملية، وتكاســـلهم، وانهماكهم في حقيقة الواحد the One يفشل في حل المشـــكلات العملية للنظام الاجتماعـــي. وعلى العكس من ذلك، فمثل هذا الانســـحاب يهـــدد بترك كارثة في أعقابه: وهـــي فاجعة تتمثل في خواء vacuum من المبادرة والظن. ويخطو إلى هذا الخواء مبدأ التخصص التراتبي في الروح والمجتمع.

وعند النظر إليه من خلال العدسة الثاقبة والانتقائية للفلسفة الدائمة، قد لا يزيد هذا المبدأ على كونه عملية معوِقة، فهو متصلب في ادعاءاته على أولئك الذين يجب أن يحكموا المجتمع بدرجة افتقاره إلى أسس لتبريراته الميتافيزيقية نفســـها. وبالتالي فليســـت هناك مفاجأة في أن نراه ممثَلا في أغلب الأحيان بتقاليد فكرية تختلف عن تلك التي التزمت بالفلسفة الدائمة.

وعلى أي حال، فإن البعض في التاريخ العالمي للفكر قد ادعوا إدراكهم وجود ارتباط أكثر حميمية بين مبدأ التراتب والفلســـفة الدائمة. وإذا كانت الحقيقة المطلقة هي الروح الكامنة في جميع التفاصيل الظاهرة، وخصوصا في الكائنات الحية، فإن الاندماج في الروح الكونية يخلق أيضا أساسا للتضامن أو الشفقة الكونية. وبالتالي يمكن للشـــفقة نفســـها أن تظهر ثانيـــة في مكان مهيمن بين أعلى ملكات الروح. ولذا يمكنها أيضا أن تندمج بصورة وثيقة للغاية مع الحكام ورجال الديـــن. إن روابط التبادليـــة reciprocity، والإخلاص والولاء المتبادل، بين الرؤســـاء والمرؤوسين وكذلك بين النظراء، يمكن أن تُبنى على التعبير عن، وعبادة، الروح الكونية، والظاهرة بيننا في صورة الشفقة والتضامن.

ويمثــل هذا اعتقادا نجده واضحا في تعاليم فلســفية ودينية مثل تباين تلــك التعاليم الخاصة ببوذا (*) وكونفوشــيوس (**). ويظهر ثانية في ذلك التعبير الغربي المســتمر على نحو فريد عن الأمثلة، غير الغربية عادة، على الفلسفة الدائمة في تعاليم شوبنهاور (***). يحول هذا الاعتقاد مبدأ التراتب الاجتماعي والأخلاقي إلى شــيء أكثر من محاولة احتواء الكوارث والهمجية ضمن هذا الوادي من الدموع والأوهام، إلى جهد مشترك لتهدئة روع الحياة الاجتماعية، ما يقصر المسافة بين الوجود المُطلق والتجربة العادية.

تعاني الفلسفة عيبين: عيبا إدراكيا cognitive ووجوديا. يظهر الأول في رؤيتها للعالم، أما الثاني فيتضح في سعيها وراء السعادة من خلال السكينة، ووراء السكينة من خلال المِنعة والمسافة. يتمثل عيبها الإدراكي في فشلها في إدراك كم أننا في الحقيقة متجســدون وكائنون بصورة كاملة وبشــكل يعجز إصلاحه. ليس فقط أفراحنا وأتراحنا، ولكن أيضا توقعاتنا بخصوص العمل والاكتشــاف، المتورطة في واقع وتحول الاختلاف: الاختلافات بين الظواهر والنــاس. إن فهم حالة من الأحداث، ســواء في الطبيعة أو في العلم، هو أن تــدرك ما قد تصبح عليه في أثناء خضوعها لاتجاهات وضروب مختلفة من الضغوط. وتخيلنا لهذه الخطوات القادمة - لاســتحالات metamorphoses الحقيقة هذه - هو العلامة الأساســية للتحســن في نفاذ البصيرة. وعندما ننكر الحقيقة - أو الحقيقة المطلقة على الأقل - المتعلقة بالاختلافات، فنحن نقطع العلاقة الحيوية بين التبصر بالتحول الحقيقي والمتخيل أو المُعايَش.

إن العيب الوجودي للفلســفة الدائمة هو انتقــام هذه الحقيقة المنكرة والمُحررة من الأمل في أن نصبح أكثر تحررا وأكثر سعادة لو كان في وسعنا إدراك حقيقــة أوهام التغير والتميز. أما مغزى إدراك حقيقة هذه الأوهام فيفترض أن يتمثل في حرية أكبر، بناء على فهم أصح.

(*) Buddha: غوتاما بوذا (563؟ - 483؟ ق.م)؛ فيلســوف هندي ومؤســس الديانة البوذية - نبذ بعض مبادئ الديانة الهندوسية، وخصوصا نظام الطبقات الاجتماعية والتنسك الصارم [المترجم].

(**) Confucius: كونفوشــيوس (551 - 479 ق.م.)؛ فيلسوف ومصلح اجتماعي صيني يعد أعظم الفلاسفة الصينيين قاطبة [المترجم].

(***) Schopenhauer: آرثــر شــوبنهاور (1788 - 1860)؛ فيلســوف ألماني قال بأن إرادة الإنسان اللاعقلانية العمياء، وليس العقل، هي التي تقرر معظم ما نفعله في حياتنا [المترجم].

وعلى أي حال، فإن نتيجة الإنكار المطلوب لحقيقة التفاصيل قد تكون نقيض التحرر الذي تعد به. وبعد أن أعلنا الاستقلال في العقل، وتوقفنا عن شن الحرب ضد الحقائق المحيطة بنا، سنجد أنفسنا محبوسين داخل فضاء يزداد ضيقا. وباسم الحرية، نصبح أكثر تبعية وأكثر استعبادا.

في وسعنا أن نَسحر أنفسنا بصورة مؤقتة لتهدئة كفاحنا الذي لا يهدأ. وعلى أي حال، فعند القيام بذلك، نحن نحرم أنفسنا من الأدوات التي يمكننا بها استكشاف العالم الحقيقي، فنتخلى عن الوسائل التي نرى بها كيف يمكن لكل شيء فيه أن يصبح شيئا آخر عند وضعه تحت المقاومة. وبالمثل، فنحن نفقد الأدوات التي يمكننا بوساطتها تقوية سلطاتنا العملية، فنصبح مهووسين، وعبيدا، وغريبي الأطوار تحت ذريعة أن نصبح رجالا ونساء أحرارا. صحيح أنه ستكون هناك دائما لحظات يكون في وسعنا فيها أن ننقل أنفسنا، من خلال مثل هذا التعزيم الذاتي self-incantation، إلى دنيا تتوقف عن إرهاق كاهلنا فيها تفاصيل العالم والجسد، التي أنكرنا عليها الحقيقة المطلقة. وعلى أي حال، فنحن لا نستطيع العيش في مثل هذا العالم؛ فلحظاتنا من التحرر المفترض لا يمكنها أن تدوم أطول من روتينات ومسؤوليات الحياة العملية.

ظل تحالف الفلسفة الدائمة مع المذهب العملي للتخصص التراتبي في الروح والمجتمع هو الموقف السائد في التاريخ العالمي للفكر التأملي. أما معارضه الرئيسي فكان اتجاها فكريا ظل فترة طويلة، على رغم كونه استثنائيا ضمن سياق التاريخ العالمي، وجهة النظر الرئيسية في الفلسفة الغربية. وعلى أي حال، فإن التعبير عن وجهة النظر هذه في النصوص الفلسفية ظل أمرا ثانويا مقارنة بالتعبير الأوسع عنها في الدين، والأدب، والفن. ليس الأمر مجرد أثر لأحد تقاليد التنظير التأملي speculative theorizing؛ بل هو الركيزة الأساسية للحضارة، على رغم أن كونه ركنا أساسيا يمثل انحرافا جذريا ومتصلبا عما كان عليه المفهوم السائد في أماكن أخرى. وقد أصبح هذا الانحراف اليوم ملكية مشتركة للإنسانية بفضل الانتشار العالمي لأفكاره من قبل كل من الثقافة الغربية الرفيعة والشعبية. وعلى رغم هذا، تبقى فرضياته غامضة، كما أن علاقته بتمثيل

الطبيعـة في العلـم مبهمة. إن جعل هذا الانحراف الغربي عن الفلسـفة الدائمـة جليـا ومتصلبا في الوقت نفسـه يمثل جزءا رئيسـيا من مهمة البراغماتية المردكلة.

تتمثـل العلامة المميـزة للانحراف في الاعتقاد بحقيقـة الزمن وكذلك بحقيقـة الاختلافات التـي تنتظم حولها تجربتنا: في المقـام الأول، حقيقة الشخص المنفرد وحقيقة الاختلافات بين الأشخاص، وفي الثاني، البنية غير المترابطة للعالم الذي ندركه ونسـكنه. وتمثل وجهة نظر الشخصية الفردية الفكرة المحورية لمنظومة الاعتقاد هذه؛ بينما يأتي كل شيء آخر نتيجة لها.

إن الفـرد، وطبعه، وقَدَره لهي أمـور حقيقية. وكل فرد يختلف عن أي فـرد آخر عاش في أي وقت أو سـيعيش في أي زمـان كان. تمثل الحياة الإنسـانية حركـة مثيرة ولا رجوع فيها منذ الـولادة وحتى الموت، يكتنفها الغموض وتلقي المصادفة بظلالها عليها.

ويعتمد ما يمكن للأفراد أن يفعلوه في حياتهم على طريقة تنظيم المجتمع، وعلى مكانهم ضمن المنظومة الاجتماعية، بالإضافة إلى اعتماده على الإنجاز والحظ. وما يحدث في الزمن السِيَري يعتمد في معظمه على ما يحدث في الزمن التاريخي. ولهذا السـبب بمفرده، يكون التاريخ ساحة للعمل الحاسم، وكل ما يحدث فيه – مثل الفردية ذاتها – أمور حقيقية، وليس ظاهرة إضافية epiphenomenon وهمية أو صارفة للانتباه تحجب حقيقة سـرمدية. ليس التاريـخ دوريا، لكنه على العكس من ذلك يشـبه الحيـاة الفردية في كونها أطوارية unilinear ومتعذرة العكس. من الممكن للمؤسسات والمعتقدات التي نطورها في الزمن التاريخي أن توسع أو تقلل الفرص الحياتية للفرد، بما في ذلك قوته النسبية على تحديها وتغييرها من خلال أنشطته.

وبالتالي، فإن حقيقة الاختلاف والتحول، المتجذرة في الحقائق الأسـاسـية للتجربة الفردية، تُصبح النموذج الذي نرى من خلاله ونواجه العالم بأسـره. لا شيء أكثر أهمية بالنسبة إلى تعريف مثل هذه المقاربة تجاه العالم من طريقتها في تمثيل العلاقة بين منظورها للإنسـانية ومنظورها للطبيعة. ويخضع هذا التمثيل لثلاث مغالطات يتعلق بعضها ببعض، والتي تضيِّق متناول، وتُضعف قوة البديل الذي تطرحه للفلسفة الدائمة. ومن خلال انتقادنا للبراغماتية ورفضنا

هذه البدائل، تصبح رؤيتنا أكثر وضوحا لما هو بالتحديد مهدد بالضياع في طرح هذا المفهوم البديل. إن كثيرا من المواقف الأشد تأثيرا في تاريخ الفلسفة الغربية - بما فيها تلك «الخيارات المرفوضة» التي ناقشناها في القسم السابق - تمثل أشكالا مختلفة من الصيغ الكفؤة وغير الكافية للبديل.

إنني أقترح أن نطلق على هذه المغالطات التي تمثل التمرد الغربي ضد الفلسفة الدائمة أسماء الظاهراتية phenomenalism، والمذهب الطبيعي naturalism، والكمالية الديموقراطية democratic perfectionism. لقد ظهرت الظاهراتية والمذهب الطبيعي في سياقات أخرى كأشكال مختلفة من المواقف المتكررة دوريا في تاريخ الميتافيزيقا، دون اعتبار للصراع بين الفلسفة الدائمة وعدوها. أما الكمالية الديموقراطية فهي هرطقة حديثة، لا تُصبح مفهومة إلا على خلفية الردة apostasy الغربية.

يتمثل التضليل الأبسط - والأسهل في التخلص منه - في الظاهراتية. وأعني بالظاهراتية الاعتقاد أن الاختلافات الظاهرة في العالم، كما ندركها، حقيقية: فهي تمثل الحقيقة التي نحن مؤهلون للاعتماد عليها أكثر من غيرها. ولا يمكننا الدفاع عن الظاهراتية إلا إذا امتلكنا قدرات ربانية وكان في وسعنا الربط ذهنيا على نحو صحيح بين الاختلافات التي نُدركها والاختلافات الموجودة في الحقيقة.

يتسم جهازنا الإدراكي بكونه محدودا للغاية؛ فهو مبني على مقياس الأعمال التي يمكن لكائنات حية مثلنا تنفيذه، غير مدعومة بالأدوات التي تضخم قدراتها وتوسع مسرح أنشطتها. في وسعنا أن نتجاوز نطاق هذا الجهاز عن طريق بناء الأجهزة والماكينات - وهي أدوات العلم - ووضع تصوراتنا المفسرة في ضوء النظريات البديلة. ولا يمكننا أن نفهم الاختلافات التي تشكل العالم إلا بالمرور عبر الاختلافات التي ندركها. لكن هذه الاختلافات المحسوسة، على أي حال، ليست حقيقية؛ فلا تعدو كونها مدخلنا الأول إلى الحقيقة. ويمكن للظاهراتية أن تكافئنا باشتراط البصيرة التي لا يمكننا تحقيقها إلا بوساطة بذل الجهد، بصورة تجريبية، تراكمية، وعرضة للخطأ. وما هي إلا هلوسة نسيء من خلالها تفسير مفاهيمنا المعيبة والمحتملة الخطأ حول تقرير الحقيقة.

في وســعنا أن نطلق على التمرد الناقص والأشد تأثيرا ضد الفلسفة الدائمة اســم المذهب الطبيعي. وبصورة أو بأخرى، مثل ذلك وجهة النظر السائدة في تاريخ الميتافيزيقا الأوروبية، وله تأثير بعيد المدى للغاية، وكثيرا ما يؤخذ على أنه من البديهيات، إلى درجة أنه استُشْعِر بقوة متساوية في كل من التقليد العقلاني rationalist والتجريبي empiricist.

لا يزال المذهب الطبيعي يشكل أساســا للمشاريع الميتافيزيقية الأكثر طموحا للفلســفة التحليلية، فهو يؤيد حقيقة الاختلاف في الطبيعة، وفي التاريخ، وفي الشــخصية. ويرى الميتافيزيقا امتدادا للنطاق الأشد خطورة المتعلق بالدوافع نفســها المتعلقة بالفهم والســيطرة، والتي تبث الحياة في مســاعينا العلمية والسياســية. قد تكون تضميناتها المتعلقة بكيف يمكننا أن نعيــش حياتنا غير محددة، لكن لو كان لذلك الســبب وحده - المدخر enshrined فــي الاختلاف المفترض بين الحقيقة والقيمة - فهي لن تقدم أي دعم لخُلُق الســكينة من خلال اللامبــالاة بالتغير والاختلاف. وفي كل هذه الجوانب، ينفصل المذهب الطبيعي بشكل حاسم عن الفلسفة الدائمة. وعلى أي حال، فهو يفعل ذلك تحت تأثير أفكار خاطئة.

لفهــم الفكرة الرئيســية للمذهب الطبيعي، تخيــل اثنين من مجالات الحقيقــة وبعد ذلك موقع أفضلية للتبصــر خارجهما. يتمثل المجال الأول في الدائرة الواسعة للطبيعة، كما تدرسها العلوم الطبيعية. أما الميتافيزيقا فتستكشــف تضمينــات، وافتراضــات، وأوجــه قصور الصــورة العلمية للطبيعــة. إن الطبيعــة مأهولة بأنواع مختلفة مــن الكائنات، كما تحكمها أيضا النظاميــات regularities أو القوانين. وباعتبارنــا كائنات طبيعية، بحياتنــا الفانية وجهازنا الإدراكي المحدود، فنحن نشــارك في هذا العالم الطبيعــي. أما كيف نفعل ذلك، وما إن كان أي مــن ملامح تجربتنا يقاوم إدراكه باعتباره مجرد حوادث طبيعية، فيمثل مواضيع نموذجية للنزاع في هذا التقليد الفكري.

ضمن الطبيعــة توجد دائرة متراكــزة ثانية، لكنهــا أصغر حجما من الوجــود الواعي. وهي مغلفة بالطبيعــة وتخضع لقوانينها. لكنها، على أي حــال، تمتلك ملامح خاصة بها. وهي تتطور فــي الزمن التاريخي المتعذر

العكـس، والذي تتعين حـدوده بالأحداث والشـخصيات المفردة، والتي لا يمكـن أن تُفسـر بالكامل من خـلال القوانين العامة، سـواء تلك المتعلقة بالطبيعـة أو بالمجتمع ذاته. وبالإضافة إلى ذلك، فهي تنتظم حول تجارب الوعي، المتعلقة بالفعل المتعمد، والقوة agency التي لا يمكن فهمها بالكامل بوصفها مجرد امتدادات للطبيعة. وهذا هو المجال الذي تستكشفه العلوم الاجتماعيـة والعلوم الإنسـانية ويتعلق بصورة مباشـرة تماما بمخاوفنا الإنسـانية. من الممكن لتجربة الشخصية ومعرفة ما هو شخصي أن تقاوم الذوبان الكامـل في الطبيعة والعلوم الطبيعيـة. ويمكنها حتى، في بعض الجوانب، أن تعبر عن مشـاركتنا في نظـام مختلف تماما من الوجود، ألا وهو عالم الروح. وعلى أي حال، فعند النظر إليها بموضوعية من الخارج، فهي لا تشكل أكثر من جزء صغير وهش من الطبيعة.

ومن ثم إذا تمكنا، بوصفنا علماء وفلاسفة، من تمثيل العلاقة بين الطبيعة والمجتمع، فسيكون ذلك لأننا نحتل، في مشاريعنا المتعلقة بالاستقصاء، مركزا ثالثـا. إن المركز الثالث هو موقع العقل الرباني. ومن هذا الموقع، يمكننا أن ننظر بازدراء إلى ميادين الطبيعة والمجتمع، وأن ندرك المجتمع كجزء صغير واسـتثنائي من الطبيعة. ومن وجهة النظر التخيليـة هذه، قد يبدو العالم الإنسـاني أقل مفهومية من ذلك الطبيعي؛ لأنه خاضع بصورة أقل وضوحا للنظاميات شبه القانونية التي ندعي إدراكها من الموقع الرباني.

وعلى أي حال، فهذه الصورة مجرد وهم نشجع من خلاله أنفسنا على تخيل أننا نمتلك معيارا للاسـتقلال لا نتمتع به في الحقيقة، على الأقل ليـس من دون كفاح طويل ومتقطع. نحـن لا نوجد في موقع رباني، على مسافة متسـاوية من الطبيعة والمجتمع. لكننا نوجد في المنتصف تقريبا من تجربة ما هو شـخصي وما هو اجتماعي. ومـن هذا العالم وحده – العالـم الذي نصنعه ونعيد صنعـه – يمكننا أن نأمل امتلاك معرفة أكثر حميمية وموثوقية.

عندما ننظر من هذا العالم إلى الطبيعة – أو حتى إلى أنفسنا – بوصفنا كائنـات طبيعية مطلوبـا منا تجاوز تجربتنا الآنية أو المتذكَرة، بمسـاعدة الأدوات الميكانيكية والنظريات التأملية. نحن ننظر من المكان الوحيد الذي

يمكننـــا أن نقــف فيه في الواقــع - وهو مكان إنســاني مخصوص - إلى الظلام الأكبر لحقيقة أوسع. أما التبصر، الذي هو الآن منفصل نسبيا عن الفِعل والقياس بالمماثلة analogy، فيصبح بعيدا وغير متيقن.

لا يتمثل خطــأ المذهب الطبيعي في افتراض أننــا موجودون بالكامل داخل الطبيعــة. نحن كذلك، فحتى أكثر خصائصنا تميزا - بما فيها تلك التي سأطلق عليها لاحقا اسم الخصائص المُجملة totalizing، والمدهشة، والمتجاوزة للعقل - هي في حد ذاتها طبيعية وتمثل نتائج لتاريخ طبيعي.

يكمــن خطأ المذهــب الطبيعي في قطع وعد لا يمكنــه الوفاء به، بأن ثمــة عقلا متجســدا في كائن حي معــرض للموت ســيرى العالم كما لو أن هــذا العقل هو روح كونية، وأنه ســيدرك العالم كمــا هو عليه بالفعل، مــن خلال التقارب المتــدرج من الحقيقة، وبأن مكافأة لامبالاته ســتكون نفاذة إلى الطبيعة الداخلية للحقيقة، ليس بصورة مفاجئة، من دون شــك، لكن ببطء وبشــكل تراكمي. وبهذا المعنى، يمثل المذهب الطبيعي الحديث محاولة لعكس نتيجة ثورة كانط الفلسفية، أي فكرته بأن تبصرنا بالطبيعة يظل دائما متواســطا mediated بالافتراضــات التي تفرضها علينا بنيتنا الطبيعية. ووفقا لرســالة تلك الثورة، لن نتمكن مطلقا من الهرب من تلك الافتراضات بصورة نهائية وكاملة. ومن وجهة نظر خطأ المذهب الطبيعي، تبدو أفكارنا الخلافية حتما حول المجتمع والثقافة أقل موثوقية وأقل نفاذا مــن أفكارنا غير المنحــازة في العلم حول الطبيعة والكــون، كونها موجهة بنظرياتنا، ومطورة بآلاتنا، ومبررة بتجاربنا.

وعند التعلق بوهم المنظر كما يبدو من الجوزاء ألفا Alpha-Orion، أي من موضع الأفضلية الذي يبدو منه المجتمع كزاوية اســتثنائية إلى حد ما من الطبيعة - الأكثر إرباكا لأنه أكثر فوضوية، وليس لأنه مفهوم أكثر لكونه أكثــر قُربا - فنحن نُضعف قوة التمرد ضد الفلســفة الدائمة. ومن المكان الربانــي فوق كل من المجتمع والطبيعة، نحن نصــوغ رؤية موحدة للعالمين الطبيعــي والاجتماعي. أما المذهب الطبيعي فينســب إلــى تلك الصورة موطئا وطيدا لحقيقة أكبر من تلك التي يمكننا أن نأمل تحقيقها، من دون امتياز سماوي، من داخل حالتنا.

يدرك كل من المذهب الطبيعي والظاهراتية حقيقة عالم التغير والاختلاف، الذي تُنكره الفلسفة الدائمة. وعلى أي حال، فهما يفشلان في أن يضعا في الاعتبار مدى غموض وجودنا ومدى بقاء العالم مستغلقا أمام العقل. وبهذه الطريقة، فهما يحوطان رفض الفلسفة الدائمة بتزويدنا بشكل أدنى من السلوان الخادع الذي تتشبث به الفلسفة الدائمة، وهما يفترضان، على نحو خاطئ، أن العالم الذي نحن عالقون حتما في اختلافاته وتحولاته هو عالم يمكننا أن نفهمه من حيث المبدأ. تنكر الظاهراتية بسذاجة حقيقة وتضمينات استغلاق العالم، عن طريق ربط الحقيقة بتصوراتنا. في حين ينكر المذهب الطبيعي حقيقة وتضمينات استغلاق العالم بشكل بمهارة أكبر، عن طريق مُعاينة العالم الإنساني من بُعد، أي المسافة بين المكان الرباني الذي تبدو إلينا منه الشؤون الإنسانية جزءا صغيرا من الخريطة الكبرى للطبيعة أكثر ألفة، ومع ذلك أقل ارتباطا بالقواعد، وبالتالي أقل مفهومية.

هناك طريقة ثالثة، بجانب الظاهراتية والمذهب الطبيعي، والتي شدد فيها الفكر الغربي على حقيقة التميز والتغير - وفي الوقت نفسه التعتيم على مخاوفهما بواسطة الوصف المغلوط لقوتهما. دعني أطلق على هذا التمرد الثالث غير المكتمل ضد الفلسفة الدائمة اسم الكمالية الديموقراطية. و لا أعني بالكمالية الديموقراطية الادعاء الميتافيزيقي والأخلاقي بوجود مثل أعلى واضح المعالم يتجه إليه الشخص، وفي الحقيقة كل أنواع الوجود، وفقا لطبيعته - وهو المذهب الذي ألصقت به تقليديا واسمة «الكمالية» perfectionism. أما ما أعنيه فهو الاعتقاد أن المجتمع الديموقراطي يمتلك شكلا مؤسساتيا فريدا ولا يمكن الاستغناء عنه. وعند إحكام ذلك الشكل، فهو يخلق مكانا يمكن داخله لكل فرد غير قليل الحظ أن يرفع نفسه وصولا إلى الحرية، والفضيلة، والسعادة. ليس مجرد أنه يستطيع أن يحرز بجهوده الخاصة قدرا متواضعا من النجاح والاستقلال؛ فمن خلال المساعدة الذاتية نفسها، يمكنه أن يحسن قدراته البدنية، والفكرية، والأخلاقية. ويمكنه أن يتوج نفسه ملكا صغيرا، فيزدهر في هذا العالم المظلم من التغير والاختلاف، والذي وعدت الفلسفة الدائمة بالتحرر منه دون مبرر وبلا ضرورة.

اتخــذت الكمالية الديموقراطية لها وطنا في البلد الذي أنكر بحماس شــديد كل شــيء يتعلق بالفلســفة الدائمة وبخُلُق الســكينة الخاص بها، وهو نفســه البلد الذي اتخذ البراغماتية كفلسفته الوطنية - أي الولايات المتحــدة. إن أول علامــة مميزة للكمالية الديموقراطيــة هي الاعتقاد أن المجتمــع الحــر يمتلك صيغة مؤسســاتية لا تحتاج إلــى التعديل، بمجرد اكتشافها (كما يفترض أنه حدث على يدي مؤسسي الجمهورية الأمريكية وواضعي الدستور الأمريكي)، إلا في اللحظات النادرة من الأزمات الوطنية والعالمية. وحتى حينئذ، يتم ذلك فقط لملاءمة حقائقها الثابتة مع الظروف المتغيــرة. هــذه الدوغمائية المؤسســاتية، بإنكارها لحقيقــة أنه لا يمكن المحافظة على وعود الديموقراطية إلا بواسطة التجديد التجريبي المستمر لأدواتها المؤسساتية، ترقى إلى اعتبارها صنفا من الوثنية idolatry. وهي تُســمِّر مصالحنــا، ومُثُلنا العليا، ومفاهيمنا الذاتيــة المتراكمة إلى صليب المؤسسات العَرَضية contingent المقيدة بالزمن.

وهناك فكرة أساسية ثانية للكمالية الديموقراطية، والتي تتمثل في الاعتقاد أن الفرد، باســتثناء نهايتي سوء الحظ والظلم، يمكنه أن يرفع نفسه جسديا، وثقافيا، وروحيا. وبمجرد تطبيق المخطط المؤسساتي المحدد مسبقا للمجتمع الديموقراطي الحر، فإن حالات ســوء الحظ والظلم التي تســد الطريق أمام المســاعدة الذاتية الفعالة ستكون - وفقا لوجهة النظر هذه - نادرة. وبالتالي فإن مثل هذه الظروف الاستثنائية ستبرر العلاجات الاستثنائية.

وهنا سيمتلك كل فرد القدرة على الوصول إلى إحدى خواص الألوهية divinity. الاكتفاء الذاتي. ويصبح تراكم الممتلكات، ووفرة الأشياء التي تُســتهلك أو تُقتنى، بديلا للاعتماد على الأشــخاص الآخرين. إن رفع الفرد لنفســه بنفســه، والذي يُحقَــق أخيرا ضمن تدبيــر من الاكتفاء الذاتي، هو ثاني أفضل شيء بعد الانتصار على الموت الذي لا يمكنه أن يأمل في الفوز به.

وبالتالي، فإن المُسلمة المؤسساتية التي تلوث الكمالية الديموقراطية تمهد الســاحة أمــام طائفة الاعتماد علــى الذات. وهــي تفعل ذلك بطريقتين متميزتين.

أولا، إن الفشل في دفع مُثُلنا الديموقراطية من خلال التجريب بتعبيرها المؤسساتي يشجعنا على تطبيع السياق الاجتماعي للوجود الفردي. ونتيجة لذلك، نفقد الإحساس بكم أن تجربتنا الخاصة، حتى في أكثر أعماقها حميمية، تظل رهينة للطريقة التي ينظَّم بها المجتمع. لا يعتمد أي جزء من تجربتنا بصورة أكثر مباشرة على المجتمع وتنظيمه من المعدات والفرص المتوافرة تحت تصرفنا لتطوير أنفسنا نحن.

ثانيا، إن الصيغة المؤسساتية للكمالية الديموقراطية، بارتباطها بمفاهيم القرن التاسع عشر حول الملكية والعقد، تتوافق مع فكرة الاعتماد على الذات. وبدورها، تخفض منزلة هذه الفكرة الادعاءات المتعلقة بالاعتمادية الاجتماعية المتبادلة. إن إنكار الاعتماد والاعتمادية المتبادلة يُستبدل بإنكار الموت، كأن بوسعنا أن نستمتع بالاكتفاء الذاتي الذي يمتلكه الخالدون حتى نموت.

نحن نعيش بين تفاصيل معينة، لكننا دائما نرغب ونرى شيئا أكثر مما يمكن أن يعطيه أو يكشفه أي تفصيل منفرد - وبالتالي نجد تململنا، وضجرنا، ومعاناتنا. من المؤكد أننا سنموت، برغم أننا نجد في أنفسنا رموز الروح الخالدة - وبالتالي فإن إحساسنا بالعيش تحت ضغط يمثل تناقضا غير محتمل بين تجربتنا للتفرد selfhood واعترافنا بالقيود الصارمة التي تفرضها الطبيعة على وجودنا. لا يمكننا أن نرى إلا بصورة مبهمة ما وراء حدود العالم الاجتماعي الذي نصنعه بأنفسنا - ولذلك نجد ارتباكنا، عدم قدرتنا على وضع معاناتنا التي يستحيل إنكارها وإنجازاتنا الظاهرة ضمن واحد من بين كل السياقات التي ستحتفظ بها في مأمن من الشك وتشويه السُمعة.

ترد الفلسفة الدائمة على هذه الحقائق بإنكار حقيقة - أو الحقيقة المطلقة على الأقل - العالم الذي نواجه فيه كلا من الاختلاف والتحول. وهي تحثنا على الرد من خلال إبعاد أنفسنا عن أوهام وحيَل هذا العالم. يفترض بنهاية التميز والتغير أن تعني نهاية من المعاناة والتوهم.

وعلى أي حال، فإن العالم المتميز والمتغير، على الرغم من أنه مستغلق نسبيا على العقل، يبقى العالم الوحيد الذي نمتلك سببا للاعتقاد بوجوده. وبمحاولة الفرار منه من المرجح أن نجعل أنفسنا أصغر حجما، لا أن نجعل أنفسنا أكثر حرية.

إن رفض الفلسفة الدائمة، والظاهراتية، والمذهب الطبيعي، والكمالية الديموقراطية يُقــر بحقيقة هذا العالم. وعلى أي حال، فمن خلال القيام بذلك، هم يقللون من قيمة بعض جوانب الحقائق الأساسية لوجودنا - وهي الحقائق التي تزودنا الفلســفة الدائمة، بتركيزها على وجود نهائي موحد - يتجاوز الاختلاف والتحول - باســتجابة مضللة له. تفترض الظاهراتية والمذهب الطبيعي أن العالم أكثر وضوحا للعقل مما هو عليه في الحقيقة، أو يمكنه أن يكون. ترى الكمالية الديموقراطية بشكل خاطئ في المساعدة الذاتية الفردية طريقا للاكتفاء الذاتي في مواجهة الفنائية mortality.

تتمثل مهمتنا، على أي حال، في تأكيد حقيقة الاختلاف والتحول وفي الوقت نفسه تقبل القوة المطبقة على الحقائق الأساسية التي تستجيب لها كل من الفلســفة الدائمة ومنافســيها الرئيسيين في تاريخ الفكر: التفاوت بين رغباتنا المعممة universalizing وظروفنا المعينة؛ الضعف النسبي لأي تبصر يمكننا أن نتمنى اكتســابه إلى العالم غير الإنساني؛ استحالة العثور على ســياق من بين جميع الســياقات - أي إطــار مرجعي لا يقبل الجدل - يضفــي على تجربتنا مغزى وتوجها؛ واليقين من أننا ســنموت ككائنات طبيعية ســريعة الزوال على الرغم مــن الطبيعة المتوجهة للانهاية لكل من رغباتنا وأفكارنا.

إن الفلسفة الأفضل والأصدق هي تلك التي تُنصف هذه الحقائق. ومن خلال الاعتراف بحقيقة التميز والتغير والأهمية الحاســمة لما يجري في التاريخ، ستضع تبصراتها في خدمة تمكيننا.

3

البراغماتية مستردّة
البراغماتية كنقطة بداية

سيعترض البعض قائلين بأن الحجّة المطروحة في هذا الكتاب ليست لها علاقة فريدة بالتقليد الفلسفي للبراغماتية. يمكنها أن تبدأ من جداول أعمال، ومفاهيم، ومفردات عديد من التقاليد الفكرية الأخرى، سواء الحديثة أو تلك الموغلة في القدم. أما المهم، كما سيصرّون، فهو محتوى الأفكار.

بيد أنهم سيكونون على حق، فالأفكار المطروحة هنا يمكن تطويرها بالمواد والتقاليد الأخرى للفكر. وليس لهذه الأفكار في الحقيقة أي علاقة استثنائية بالبراغماتية أو بأيّ مدرسة معتمدة أخرى للمبادئ الفلسفية. والمغزى المقصود في الحقيقة ليس هو أن نُنقذ ونُعيد اختراع البراغماتية، بل أن نتعاون معا، بعد أن

«إن البراغماتية، على الرغم من أنها منتقصة ومدجنة، تمثل الفلسفة الأكثر حياة اليوم؛ فهي لا تعيش بين الأساتذة، بل في العالم».

المؤلف

لم يعد بوسعنا الآن أن نتشارك في الطموحات الخدّاعة للميتافيزيقيا الكلاسيكية أو أن نترك أنفسنا لعقائد وممارسات الأشكال المتخصّصة من الاستقصاء المتوافرة لدينا. يتمثل الهدف في خلق عالم من الأفكار المتعلقة بالعقل والطبيعة، والنفس والمجتمع، لتبرير المحاولة الثورية العظيمة للمزاوجة بين العلم والديموقراطية، والتجريبية والانعتاق، وأنسنة humanization المجتمع وتأليه الإنسانية.

إن الفكرة الوحيدة التي يتردد صداها في كلّ صفحة من صفحات هذا الكتاب هي الفكرة القائلة بلا نهائية الروح الإنسانية، في الفرد وكذلك في الإنسانية. وهي رؤية لذلك اللا تناسب الرائع والرهيب بين تلك الروح وبين كلّ شيء قد يحتويها ويحط من قدرها، وبين استيقاظها على طبيعتها الخاصة من خلال مجابهتها لحقيقة الإجبار وتوّقع الموت، ورُعبها في مواجهة لامبالاة وضخامة الطبيعة من حولها، واكتشافها أن أكثر ما تتشاركه مع كلّ الكون هو تقويضها بمرور الزمن، واعترافها اللاحق بأن الزمن هو صميم الحقيقة إذا كان أيّ شيء كذلك، وعبوديتها لترتيبات المجتمع والثقافة التي تقلّل من شأنها، وحاجتها إلى خلق عالم – عالم إنساني – يمكنها فيه أن تُصبح وأن تكون نفسها بالفعل حتى إذا توجب لعمل ذلك أن تثور، على أي حال، ضدّ كلّ مسلّمة، وكلّ عادة، وكلّ إمبراطورية؛ وقدرتها على تحقيق هذا البرنامج المستحيل والمتناقض على ما يبدو عن طريق التعرّف، في كلّ موقف ثقافي وسياسي، على الخطوات القادمة.

في عصر الديموقراطية والمشاركة السلمية أو الحربية بين كل أجزاء الإنسانية، فإن الفلسفة، مثلها في ذلك مثل الشعر والسياسة، يجب أن تكون نبوئية prophetic. يمثل محتوى نبوءتها رؤية لكيف يمكننا أن نستجيب، الآن وبالأدوات المتوافرة لدينا، لتجربة ضياعنا في فراغ يتكوّن من الزمن، إلى بدايته ونهايته التي لا نستطيع رؤيتها، الذي لا يُبالي بمخاوفنا. إنها نبوءة تتعلق بطريق تحررنا وارتقائنا في عالم الزمن، الذي نبقى فيه دائما مرتبطين بالموت ومحرومين إلى الأبد من التبصّر بالطبيعة المطلقة للحقيقة.

ليس هناك فيلسوف أو تقليد فلسفي ظهر خلال القرنين الأخيرين وكانت لديه سيطرة احتكارية على هذه النبوءة، فهي موجودة في كل مكان.

عند استرجاع وتطوير هذه الرؤية، ليس هناك مكان واحد للبدء منه؛ فهناك العديد من الأماكن. ولكوني مخلصا لمبدأ هذا الكتاب، فسأهتم بنقطة المغادرة بدرجة أقل من اهتمامي بوجود مثل هذه النقطة؛ بأن نكتسب الوضوح فيما يتعلق بالاتّجاه؛ وبمعرفتنا لكل من نقطة البداية والاتّجاه، سنكون قادرين على تحديد الخطوات المقبلة.

وكون البراغماتية هي الفلسفة الوطنية لما أصبح الآن القوّة المهيمنة في العالم يجعل هذه الواسمة مشتبها بها، إذ ما عساه أن يكون مشبوها أكثر كمصدر للتبصر الفلسفي من المداهنة الظاهرة للقوي؟ وعلى الرغم من هذا، هناك أسباب واقعية لاستخدام واسمة «البراغماتية» واستلاب التقليد البراغماتي لبعض الأفكار التي نحن في أمسّ الحاجة إليها الآن.

يتمثل السبب الأول في أن التقليد البراغماتي يحتوي، بصورة مشوّهة أو مقطوعة، على العديد من المفاهيم التي نحتاج إليها أكثر إذا أردنا أن نتقدّم وأن نوفّق بين المشروعين اللذين يتمتّعان - ويستحقّان أن يتمتّعا - بأعظم سلطة في عالمنا: تمكين الفرد - وبمعنى آخر، رفعه إلى القوّة والحرية الربانيتين - وتعميق الديموقراطية - وبمعنى آخر، خلق أشكال الحياة الاجتماعية التي تُقر وتغذّي السلطات الربانية للإنسانية العادية، مهما كانت مرتبطة بالأجساد والأغلال الاجتماعية الذاوية.

يكمن المصدر الرئيسي لجاذبية هذه الأفكار في تركيزها على صورة العامل agent الإنساني. ووفقا لهذه الصورة، لا يمكن اختزال العامل الإنساني إلى أيّ مجموعة من التأثيرات السببية التي قد تلقي بثقلها عليه، فهو عاجز عن أن يُحتوى بالكامل، وأن تحكمه النظم الاجتماعية والثقافية التي يطوّرها وينضمّ إليها. وبالنسبة إلى وجهة النظر هذه، تتحدث النبوءة بصوت أعلى من الذاكرة، ويعيش المرء من أجل المستقبل، بحيث يمكنه بصورة أفضل أن يعيش في الحاضر بصورة أكثر حرية واكتمالا. لا يعدو التوجّه إلى المستقبل كونه طريقة أخرى لوصف البنى، الخاصة بالتنظيم والوعي، التي يمكنها التعرّف على حاضر يزوّدنا بأدوات التغلّب عليه.

بيــد أن هــذه الموضوعات، التي سنستكشــفها بمزيد مــن التفصيل على الصفحات التالية، لا تكفي لتبرير مُصادرة واسمة «البراغماتية». لأنها من الممكن أن توجد أيضا في تقاليد ثقافية أخرى - مثل تلك المسيحية، أو الرومانتيكية، أو التاريخانية (*). وعلى هذه الأسس، يمكن لهيغل أو بيرغسون (**) أن يقف في مكان جيمس وديوي: حجتي هنا لا تختلف عن حجة المفكرين الألماني والفرنسي سوى بقدر اختلافها عن حجة المفكرين الأمريكيين. (في الحقيقة، إن الفيلسوف الــذي ترتبط الأفكار المتضمنة في هــذا الكتاب بتعاليمه - في بعض النواحي - بأقرب صــورة، ليس براغماتيا ولا عاش في عهد قريب من عصري، بل هو نيكولاس الكوسي (***)، الذي عاش ما بين عامي 1401 و1464).

وعلى أي حال، يعتمد الاســتيلاء على واسمة «البراغماتية» على سببين إضافيين. ثمة سبب إضافي هو أن البراغماتية، على الرغم من أنها مُنتقصة ومُدجّنة، تمثّل الفلسفة الأكثر حياة اليوم؛ فهي لا تعيش بين الأساتذة، بل في العالم. وبالإضافة إلى ذلك، فهي تبقى الفلســفة الأكثر تميّزا لما يمثل القوّة المهيمنة اليوم في جميع الأبعاد. ولذلك فإنّ استخدام واسمة «البراغماتية» يترافق مع خطر عبادة القوة: وهو خطر التحول إلى سجود للفلسفة الوطنية لديموقراطيــة إمبريالية. والأمر الوحيد الــذي يمكنه إنقاذها من مثل هذه المهانة هو ما تقترحه من طبيعة راديكالية.

لا يقتصــر وجــود تغييــر الاتّجاه علــى المذاهــب والطــرق المتعلقة بالبراغماتيين الأمريكيين، لكنه يوجد أيضا في الأشــكال الأوســع للوعي التي تنتشر في كافة أنحاء العالم تحت رعاية القوّة المهيمنة.

يحتــاج العالــم إلى التطويــر المتصلّب والكامل لما وصفته في القســم السابق على أنه البديل الرئيسي للفلسفة الدائمة. وهو بحاجة إلى تطوير هذا البديــل لدعم التزاماته بردكلة الديموقراطية وتأليه الإنســان. تمثل

(*) Historicism: التاريخانية؛ نظرية تقول بأن التاريخ هو ثمرة قوانين ثابتة لا تتغير، لا ثمرة المشيئة الإنسانية [المترجم].

(**) Bergson: هنــري بيرغســون (1859 - 1941)؛ فيلســوف فرنســي يعــرف مذهبــه بالبيرغســونية، والذي يقول إن في العالم المادي قوة كامنــة تعمل على تطوير جميع المتعضيات والكائنات، وقد أطلق بيرغسون على هذه القوة اسم «الدافع الحيوي» [المترجم].

(***) Nicholas of Cusa: نيكولاس الكوســي (1401 - 1464)؛ كاردينال، ورياضي، وعالم وفيلسوف ألماني [المترجم].

تعاليــم البراغماتيين الأمريكيين نســخة من هذا البديــل. لكنها، على أي حال، نسخة غير كافية ومبتورة، تضحي بالموضوعات المركزية مقابل مدى مــن التنازلات الباهظة وغير الضروريــة، وخصوصا التنازلات أمام وجهة النظر التي أُطلق عليها في زمن سابق اسم المذهب الطبيعي. ومن الناحية الأخرى، فلأشكال الوعي المتعلقة بصورة وثيقة بالثقافة الوطنية الأمريكية، والتي انتشــرت الآن في كل أنحاء العالم، أهمية عالمية. فهي ترقى لكونها نُســخا منحرفة ومضلّلة مــن المعتقدات التي يجب أن تكــون عزيزة على الديموقراطيات التجريبية المؤيدة لتمكين وسمو الفرد.

ومن المهمّ أن تصف واسمة «البراغماتية» الفلسفة الوطنية المميّزة للقوّة المهيمنة، والمشــكّلة للعولمة. وهي مُهمّة، لأن الكفاح في اتّجاه هذه الفلسفة، وأشــكال الاعتقــاد والمعقولية التي تمثّلها، يتحــول حينئذ إلى صراع على مستقبل كلّ شخص وكذلك على محتوى أحد بدائل الفلسفة الدائمة.

ثمة ســبب إضافي آخر لاستخدام اسم «البراغماتية»، وهو أن المعركة الدائرة حول معنى وقيمة البراغماتية اليوم سُــرعان ما تُصبح كفاحا حول كيف يمكننا أن نربط بين مستقبل الفلسفة ومستقبل المجتمع. إن الفلسفة مُهمــة علــى صعيدين اثنين: علــى أحد الصعيدين، هــي مهمّة لأنها مثل السياســة: ليست متعلقة بأيّ شــيء على وجه الخصوص؛ فهي تتعلق بكلّ شــيء. وعلى الصعيد الآخر، فهي مهمّة لأنها مثلنا: ليست متوافقة؛ فهي بقيّة الفكر التي لا يمكن احتواؤها ضمن فروع معرفية بعينها أو أن تُخضع لسيطرة طرق معيّنة.

وكما في المنطق والرياضيات، تتجاوز قدرتنا على الاستنتاج والاختراع ما يمكن لأي منظومة مغلقة من البديهيات أن تُبرّره من دون تناقض؛ وكما في العلوم الطبيعية، فإن قدراتنا على الاكتشاف والتنظير تتخطى ما يمكن لأيّ فهم ســابق لمعتقداتنا العلمية أن يســتوعبه، وتنتهــي بتطلّب مراجعة اســتعادية retrospective لكيــف نفهم كلا من ممارســة ومحتوى العلم؛ وكمــا في علم الكون (الكوزمولوجيــا)، بوضوح أكثر، وكذلك في كلّ العلوم المتعلقة به عموما، نجد أن تفكيرنا بشــأن بنية وتاريخ الكون يعيد صياغة فهمنا للمقولات الشــكلية المفترض ثباتها لكل مــن الإمكانية، والضرورة،

والاحتمـــال، بدلا من أخذ هـــذه المقولات كمعطيات ثابتـــة، ولذلك فنحن نتقبّل في الفلســفة نمطا من التفكير ينحصر موضوعه في حدود limits كلّ الموضوعـــات الأخرى. وبهذه الطريقة، نحن نؤكد القدرة على التصرّف والتفكير فيما وراء القيود التنظيمية، وبعد ذلك، إثر الحقيقة، إلى تصحيح وضع هذه القيود، باعتبارها خاصية مميزة لإنسانيتنا وألمعيتنا.

تمثل الفلســفة انتشـــارا مركّزا للملكات التجاوزيـــة للعقل. وتقع هذه الحقيقة في لب العلاقة الخاصّـــة بين الادّعاءات أو الحجج المذهبية لأي منظومة فلســفية وبين توجهها الموضوعي أو مقصدها. وهي تكشف أيضا مســـتوى خفيا وحيويا مـــن تفكيرنا: أي المفاهيم التـــي تضع جذورها في تجربة للعالم، والتي يمكن - بمجرد ترجمتها إلى أفكار متميّزة - تُقييمها، وتحدّيها، وتنقيحها.

وبهـــذه الـــروح بالتحديـــد، أود تنـــاول البراغماتية هنـــا وأن أبرّر اســـتخدامي لاســـمها. دعونا نتعامل مع الادّعاءات المذهبية الرئيسية للبراغماتية الأمريكية باعتبارها تمثيلا غير مُرضٍ لموضوعات تســـتحق اهتمامـــا أكبر مـــن المفاهيم والحجج التقنية التـــي نعرفها من خلالها. دعونـــا نتناول هذه الموضوعات كتعبيـــر في عالم الفكر الخاص بعنصر رئيسي في الوعي والثقافة الوطنيين للشعب الأمريكي. دعونا ننظر إلى هذا العنصر كنسخة ناقصة ومشـــوّهة لبرنامج سياسي وثقافي يحمل منفعة هائلة للإنســـانية قاطبة. دعونا نعترف بهذا البرنامج كاستجابة لذلك المدى من المصالح البشـــرية المهدّد بالضيـــاع في محاولة لتطوير بديل للفلسفة الدائمة.

إن اســـتخدام اسم البراغماتية يعني التأكيد على أنّ ثمة مناقشة حول السياق المســـتقبلي للأفكار والمواقف المتعلقة تاريخيا بالتقليد البراغماتي تفيد الآن في دعم تحقيق هذه الأهداف. سأمضي هنا في ثلاث خطوات: أولا، إبعاد المناقشة المتضمنة في هذا الكتاب عن بعض المفاهيم التي كانت محورية بالنســـبة إلى أفكار البراغماتيين الأمريكيين؛ ثمّ استكشاف كيف ترتبط مناقشتي برغم ذلك بحميمية بالموضوعات - المواقف، والإيماءات، والآمال - التي تعلّق عليها البراغماتية الأمريكية، مثل العديد من التقاليد

الفلسفية الحديثة الأخرى، أهمية كبرى والتي ظلت أكثر ادّعاءاتها الفلسفية تميّزا غير قادرة على إنصافها؛ وفي النهاية مناقشة كيف تعرّضت للتضليل في ثقافة وطنية تتمتّع الآن بنفوذ عالمي.

أفكار البراغماتيين

لنتدبــر ثلاثا من الأفكار الأكثر تميزا للبراغماتيين الأمريكيين: مقاربة تشــارلز بيرس (*) لمعنى المفاهيــم، ونظرية وليام جيمــس عن الحقيقة، ومذهب جون ديوي حول التجربة. ليس من بين هذه الأفكار ما هو محصّن ضدّ الاعتراضات الحاســمة، فكلّها تمثل تعبيــرات ناقصة ومضلّلة لتلك الموضوعــات الأكبر، وغير المتطورة بالكامل، التي تجعل البراغماتية محلا لاهتمام مستمر. أما ما هو ثمين للغاية في كلّ منها فيتضاءل، في النهاية، إلى شــيء سلبي: أي الطريقة التي تساعد من خلالها كلّ منها على تبديد خرافة مُستعبدة للعقل.

إن كــون معنــى مفهوم ما يكمن فــي الفرق الذي يُحدثــه هذا المفهوم - أي القول، عند اســتخدامه ضمن ممارســاتنا وفــي تأثيره عليها - هو رفض صحي لكلّ محاولة لفصل صياغة المعنى عن سياقها العملي. وتكون حركاتنا ضمن كلّ هذه الســياقات موجّهة بالتخمينات حول المســتقبل - والتي تمثل أيضا، بشكل يتعذر اجتنابه، مقترحات للمستقبل. وهو استنتاج وافق عليه عديد من أعظم فلاسفة القرن الماضي.

وعلى أي حال، فما تفشــل هذه المقاربــة لمعنى المفاهيم في عنونته هو التفريق، بالإضافة إلى العلاقة بين الفرق الذي يُحدثه مفهوم ما بالنســبة إلــى فهم جزء مــن الحقيقة، والفرق الــذي يُحدثه فيمــا يتعلق بجهودنا للســيطرة على حالتنا وتغييرها: بين ممارساتنا النظرية أو التأمّلية وتلك السياسية أو الإصلاحية.

من بــين الفرضيــات المحورية لهذا الكتــاب أنّ الارتبــاط بين الفكر والممارســة لا يتحقق بصورة حميمية تماما ولا يُــدرك بالكامل إلا عندما تقوم عقولنا بمخاطبة شــؤوننا الخاصة - أي مخاوف الإنســانية. عندما

(*) Peirce: تشــارلز بيرس (1839 - 1914)؛ فيلســوف، ورياضــي، وفيزيائي وعالم منطق أمريكي، من مؤسسي الفلسفة البراغماتية [المترجم].

نوجّه أفكارنا نحو الطبيعة، حتى إذا كان ذلك لرؤية أنفسنا كمظاهر ثابتة للطبيعة، فنحن نفك الارتباط بين الفكر والممارسة. وعندما نفكه، فنحن نُغرى باتخاذ الموقف الذي أطلقت عليه في السابق اسم المذهب الطبيعي. نفحص كلا من العوالم الإنسانية وغير الإنسانية من مسافة يفترض أنها ربانية. ونحن نتعامل مع الوصول إلى مثل هذه المسافة باعتباره تحقيقا لتشوقنا إلى التفوّق.

عند التفكير بهذه الطريقة، نحن نرى العلوم الطبيعية، عند النظر إليها من منظور النجوم، باعتبارها ذروة الفهم الإنساني: أي النقطة التي يتغلّب عندها العقل بأكمل صورة على استعباده من قبل الظروف الآنية والعابرة. ونتيجة لذلك، نحن نتعامل مع التوريط المتبادل للتبصّر والمقاومة كإحراج فكري.

وإذا كانت هذه المعتقدات - وهي السمة المميزة للمذهب الطبيعي - تزوّد الخلفية اللازمة للفرضية القائلة بأن استخدام مفهوم ما يقرّر معناه، تنتمي الفرضية إلى ترسانة القوات التي يتعين على البراغماتية المردكلة أن تعارضها. إن ارتباط مثل هذا المنظور بكيف تكتسب المفاهيم معناها، بفهم - مثل ذلك الخاص ببيرس - للموضوعية في الفكر كتقارب بين المعتقدات من قبل المراقبين المثاليين (أو المراقبين المثاليين تحت ظروف مثالية) يعزّز تحيّز المذهب الطبيعي.

وإذا خلّصنا أنفسنا من تحيّز المذهب الطبيعي، على أي حال، فنحن نغيّر طريقة فهمنا للفرضية القائلة بأنّ المفاهيم تكتسب معانيها من الفَرق الذي تُحدثه. وفي تفكيرنا بشأن أنفسنا، تكون مفاهيمنا أسلحة، إمّا أنها تساعد على إضفاء مظهر خاطئ بطبيعية naturalness وضرورة السياقات المنظّمة للعمل والفكر، أو تساعدنا على أن نصبح سادة للسياق. وفي تفكيرنا حول الطبيعة - أو بشأن أنفسنا ككيانات طبيعية محضة - تكون مفاهيمنا عبارة عن تقديرات استقرائية واستعارات مجازية، ونحاول من خلالها رؤية وفهم عالم خارجي بالنسبة إلى رغبتنا وتخيلاتنا: عالم لم نقم بصنعه.

في الحالة الأولى، يتمثل الاستخدام الذي تكتسب منه المفاهيم معانيها في صنع، وتحطيم، وإعادة صنع المجتمع والثقافة. وفي الحالة الثانية، يتمثل في جهدنا لاكتساب وكيل للمعرفة المحرّمة - أي المعرفة التي قد

نمتلكهـــا إذا لـــم نكن أرواحا متجسّـــدة وكائنات حية فانيـــة، مما لا يؤيد ادّعاءاتنا بنفاذ البصيرة إلا بواســـطة قدراتنا علـــى التنبؤ والتحكم. نحن معتادون على إخضـــاع هاتين الحالتين للضوابط المعرفية نفســـها. وعلى العكس من ذلك، علينا أن نعترف بأنّها مختلفة كمثل الاختلاف بين النظر في المرآة والتحديق في الظلام.

أمـــا الفكرة المميزة الثانية للبراغماتيـــة الأمريكية فتتمثل في نظرية وليـــام جيمس للحقيقة. تؤكد هذه النظريـــة أنّ تمثيل الحقيقة وتجربة الرغبـــة مرتبطان داخليـــا. ثمة عنصر يتعلق بما نريـــد أن تكون الحال عليه تحديدا، وحتى حتما، والذي يدخل في أحكامنا على ما تكون عليه الحال بالفعل.

وقد اتخذ دفاع جيمس عن هذه الفكرة ضدّ تهمة أنها ترقى لاعتبارها فلســـفة للتفكير الرَّغْبيّ wishful thinking شكل سلسلة من التعريفات العامـــة. وعلى أي حال، بدلا من تعريفها، علينا أن نعيد تفســـيرها وأن نردكلها. من الممكـــن أن يفضّل العامل agent – وفق تعريفات جيمس – اعتقادا يلبي «خيرا أساســـيا» على آخر لا يفعـــل ذلك إذا كان الاختيار بالغ الأهمية ومُلحا، أو كانت الأدلة غير حاسمة، وكانت فتنة ذلك الخير طاغيـــة. وبهذه الطريقة، حُرم مبدأ مُدمِّـــر للمذهب الطبيعي من قوته، فقـــد جُعل معقولا فقط بجعلـــه آمنا في المقام الأول. تمثلت النتيجة في إضاعة فرصة لتطوير جزء من الجهاز الفكري يفيد في دعم قضية ما، فلســـفية وسياسية في الوقت نفسه، يمتلك جيمس أسبابا وجيهة تماما للتعاطف معها.

تنشـــأ مشـــكلة العلاقة بين ما نريد وما نحكم علـــى أنه الحال بإلحاح فريد ضمن ســـياق معيّن. وهذا السياق هو العلاقة بين التبصر بالحقيقة الاجتماعية وبين مقترحات إعادة البناء الاجتماعي. وهذه العلاقة تبادلية. يعتمد الخيال البرامجي على التبصر بالفرصة التحوّلية transformative opportunity. ومن دون مثل هذا التبصر، مع الحرمان من أيّ رؤية موثوقة لكيفية حدوث التغيير البنيوي، نجد أنفسنا وقد اختُزلنا لفكرة أن الواقعية تعني مجرد أن نبقى قريبين مما هو موجود بالفعل.

وفي المقابل، فإن فهم طريقة سـير الأمور، سـواء في الطبيعة أو في المجتمع، هو أن نُدرك ما الذي يمكن أن تصير إليه، تحت الظروف المختلفة. في الطبيعة، نحن نُختزل إلى تدخّلات محدودة في عالم لا نكاد نسـيطر عليـه أو نفهمه. وفي المجتمع والثقافة، نجـد أن كلّ ما يبدو ثابتا لا يعدو كونه سياسـة متجمدة أو صراعا متقطعا. أما الاختراعات، والصراعات، والتسـويات - في الفكر وفي الممارسة - فهي كلّ ما هنالك؛ فليس هناك شـيء آخر. إن الظل الناقص للخطوات التالية، والذي يتفاعل مع أفكارنا الأكثـر عمومية حول الذات والمجتمع، يمثّل البقيّـة البراغماتية لفكرة ما يمكن تحقيقه في تجربتنا الاجتماعية.

يجـب أن يطبّـع normalized كلّ عالم اجتماعي مـن أجل أن يصبح مسـتقرّا؛ أما ترتيباته، حتى إذا كان منشأها العنف والحوادث، فيجب أن تجسـد لمجموعة من الصور المحتملة والمرغوب فيها للارتباط الإنساني - صـور لما يمكن، وما يجب أن تكون عليه، العلاقات بين الناس في المجالات المختلفة من الحياة الاجتماعية. وفـي مقابل خلفية العلاقة المزدوجة بين الفهم والتحوّل، تعمل حتمية التطبيع والتفسـير الأخلاقي على تحويل كل أفكارنا الاجتماعية الأقوى إلى نبوءات مُحققة لذاتها. ومن خلال التصرّف وفقا لمثل هذه الأفكار، يعيد الناس تشكيل العالم الاجتماعي على هيئة هذه الأفـكار. وعلى أي حال، فهم لا يعملون ذلـك من دون قيد؛ فهم يواجهون «حقائق عنيدة»: قيود الندرة، والتعارض بين الوسـائل وكذلك بين الغايات، والجهل والفوضى المطلقة.

يتعين على أيّ نظرية اجتماعية تود الهروب من أوهام الضرورة الخاطئة من دون الاستسلام إلى أوهام اليوطوبية غير العفيقة unchastened utopianism أن تُدرك هذا الصـدام بين النبوءات المُحققة لذاتها وبين الحقائق المخالفة. وبـدلا من الحكم على نظرية جيمس للحقيقة بالموت، كما انتهى إليه جيمس نفسـه، مضلّلا بالمذهـب الطبيعي، يجب أن ننظر إليهـا باعتبارها الصيغة الموجزة لتبصّـر بطبيعة التجربة الاجتماعية. وبالتالي، فإن سـياقها الأكثر وثاقة بالموضوع هو فهمنا لذواتنا الفردية والجماعية، ولمجتمعاتنا وثقافاتنا. ونظرا إلى تحوّلها إلى رؤية لكلّ شيء - إلى تقدير لهامش المناورة التي يتمتّع

بها العقل في تعاملاته مع العالم غير الإنساني - فهي تفتقد كلا من الوضوح والاتّجاه، وبعد ذلك ستُفرغ من محتواها تماما من أجل المحافظة عليها. أما ما يتبقى منها بعد ذلك فقد لا يستحق الاحتفاظ به.

أما مفهوم ديوي للتجربة - وهو ثالث التعاليم المميّزة للبراغماتية الأمريكية - فهو يزوّد مثالا آخر على خيانة لمنظور راديكالي من قبل مساومة متعلقة بالمذهب الطبيعي. وفي هذا المفهوم، تتنازع فكرتان من أجل السيادة؛ إذ لا يمكنهما العيش في سلام.

هناك فكرة تتمثل في صورة العامل الإنساني الذي يُقذف به إلى عالم مقيّد لكنه مفتوح على الرغم من ذلك - وهو عالم يمكن فيه لكلّ شيء أن يصبح شيئا آخر ولا شيء مستديما. إنّ الخاصية الأكثر أهمية لمثل هذا العالم هو أنّه يسمح بالتجديد: بالأشياء الجديدة حقا، بمعنى أنها لا تكتفي بمجرد تحقيق احتمالية كانت قابعة وراء الستار بالنسبة إلى العالم الحقيقي، في انتظار الأحداث التي تعمل كتلميح لها كي تخطو إلى خشبة مسرح الواقع. أما الفكرة الثانية فهي رؤية الفرد ككائن حي واعٍ، مقولبا في قصة تطوّرية ليس هو الشخصية الرئيسية فيها.

تمثل الأفكار والترتيبات أدوات، تسمح له بالتعامل مع الموقف الذي يكون فيه؛ أما خصيصتها الأكثر أهمية فهي طبيعتها ذات الدور الفعّال. إذا أردنا أن نأخذ بجدية منظور الإنسان ككائن حي محدّد الموقع، أي صانع الآلات باعتباره هو نفسه أداة: أداة للتطور الطبيعي. وحتى في أشد التجارب استشعارا في حياته، فسيكون الألعوبة غير الواعية للقوى المجردة غير المبالية بمخاوفه والمدمِّرة لها. وبهذه الروح، يعرض شوبنهاور تجربتنا الجنسية والرومانسية باعتبارها الوسائل القاسية التي تُجبرنا بها الطبيعة، قبل أن تطحننا، على خدمة أهدافها. ليس هناك منظور يتسق مع المذهب الطبيعي للإنسانية ومأزقها، والذي يمكن أن يكون متماسكا أو كاملا ما لم نكن راغبين في دفعه إلى أقصى حدود هذه النتيجة المزعجة.

لا يمكن أن تكون هاتان الفكرتان صحيحتين في الوقت نفسه. لنفترض أنّ الأرجحية مالت في النهاية إلى الفكرة الثانية: صانع الآلات الذي هو نفسه أداة، والعقل المصمّم لكي يخدم بفعالية حيل ذاك الكائن الحي

الفاني، المسجون ضمن عالم طبيعي غير عابئ بمخاوفه. وفي هذه الحالة، فـإن الفكرة الأولى - التـي تتمثل فيها الذات كعامل مقاوم، والتي تشـقّ طريقهـا عبر بحر من الاحتمالات - يجـب أن تتضاءل. وفي هذه الحالة، سيكون تطبيع الإنسان هو تجريده من إنسانيته، فالدوافع التي أدت بنا إلى البحث عن سلوان أو هروب في الفلسفة الدائمة ستكتسب قوّة جديدة.

أما مفهوم ديـوي للتجربة، مثل الخطّ الكامـل للبراغماتية التاريخية ونظيراتها من الشُعب الأخرى من الفلسـفة الحديثـة والمتعلقة بالمذهب الطبيعـي، فيدع هذا الالتبـاس من دون حل. ومن خـلال فعل ذلك، فهو يُضعف بشـدة عرضه الأكثـر خصبا: أي منظور العامـل وهو يكافح بين التقييد والاحتمال، واستخدام الاحتمالات لتخفيف القيود.

أمـا البراغماتية المردكلة، وهي الأكثر إخلاصـا لنواياها الخاصة، فيجب أن تحلّ هذا الالتباس بشـكل حاسم لمصلحة العامل وطموحاته. لكـن كيف؟ تحتـوي الصورة المتعلقـة بالمذهب الطبيعـي للكائن الحي الفاني على حقيقة قويّة. ويجب على أي فلسـفة تنحاز للعامل ألا تنكر هـذه الحقيقة. لكن عليها، على أي حال، أن تُظهر كيف يمكننا أن نعيد توجيـه الفكر وأن نعيد تنظيم المجتمع بحيث تصبح رؤية العامل القادر على اسـتخدام المصادفة ضدّ القيود أكثـر حقيقية، كما تصبح صورة صانـع الآلات الذي تحوّل إلـى أداة للعمليات الطبيعيـة التي لا تبالي بمخاوفه أقل حقيقية.

ليسـت القضية هي أي الفكرتين تحمل قـدرا أكبر من الحقيقة اليوم بالأحرى، تتمثل القضية في كيف يمكن جعل الفكرة الأولى تحمل قدرا من الحقيقـة أكبر مما تحمله الفكرة الثانيـة غدا؛ كيف يمكننا أن نصنع غدا تحمل فيه الفكرة الأولى حقيقة أكثر من الثانية. إن الصراع على المستقبل هو الأمر المهدّد بالضياع في الخلاف الذي يكتنف هذا المنظور للتجربة.

إن مذهـب بيـرس لكيفية خلع المعاني على المفاهيـم، ونظرية جيمس للحقيقة، ومفهوم ديوي للتجربة كلّها تمتلك العديد من العناصر المشتركة؛ فهي تسـتمد اهتمامها الدائم من محفـزات كامنة تخفق في إيضاحها بل وتخونها. وفي كلّ حالة، يُقوض اسـتبصار بالبشـرية والوعي الذاتي عن

طريـــق التمثّل - على نحو متهوّر - كادّعـــاء متعلق بالمعرفة والطبيعة على وجه العموم. تفشل كلّ هذه الأفكار في إدراك أنه بعيدا عن كونها نموذجا لمعرفتنا بالبشـــرية، لا يمكن لمعرفتنا بالعالم اللا إنســـاني أن تكون ســـوى امتـــداده الباهت. وكلّ منهـــا يفرض على البراغماتيـــة غطاء من المذهب الطبيعي. أما الفلاســـفة الذين يُفترض لديهم أن القوة الإنسانية human agency تمثّـــل كلّ شـــيء، فقـــد انتهجوا مرة أخرى ذلك المســـعى القديم والكوني لمكان يســـمو فوق كل من الحقيقة الإنسانية وغير الإنسانية. كان عليهم، بدلا من ذلك، أن يوافقوا على النظر إلى العالم غير الإنســـاني من المكان الوحيد الذي نمتلكه حقا - وهو مكان يقع ضمن العالم الإنساني.

ومن ثم، فإن بلايا هذه الأفكار المميزة الثلاث تمثل إشارات مبلّغة على مواربة أساســـية. أما تأثيـــر هذه المواربة فهو حرماننا من الوســـائل التي نتمكن بها من خدمة قضيـــة التجريبية الديموقراطية بصورة أفضل، وأن نحسّن بصورة أفضل التمرّد ضدّ الفلسفة الدائمة.

الموضوعات الرئيسية: القوة، والاحتمال، والمستقبلية، والتجريبية

تستمد هذه الأفكار قوّتها المساء استخدامها - أي بقيّتها من البصيرة المشوّهة - من علاقتها بأربعة موضوعات كبرى، تفشل - هي والعديد من المذاهب الأخرى المتعلقـــة بها - في إنصافها. هذه الموضوعات هي: القوة Agency، والاحتمال Contingency، والمستقبلية Futurity، والتجريبية.

إنّ الموضوع الأول هو القوة. إن العامل الإنســـاني، الذي يتشكّل ويتقيّد بالســـياق والتقليد، وبالترتيبات الراسخة والمسلّمات المشرّعة، والمثبّت إلى جســـد ذاوٍ، والمحاط في كل من الولادة والمـــوت بأحجيات لا يمكنه حلها، والذي يفتقر بشدة إلى شيء لا يعلمه، والذي يخلط بين اللا محدود الذي يتوق إليه وبين سلســـلة لانهائية من الرموز التافهة، والذي يطلب الطمأنة من الأشـــخاص الآخرين، ومع ذلك يختفي داخل نفســـه ويســـتعمل أشياء كدروع ضدّ الآخرين، والذي يســـير نائما في أغلب الأوقات ومع ذلك يكون مهمومـــا أحيانا ولا يـــكل ولا يتعب دائما، يعرف قَـــدَره ويصارعه حتى لو بدا أنه يتقبله، ويحاول التســـوية بين طموحاته المتناقضة لكنه يعترف في

النهاية، أو في أعماقه، وبصورة مستمرة، بأنه لا يمكن إجراء مثل هذه التسوية، أو إذا كانت ممكنة فهي لا تدوم: هذا هو الموضوع الذي لا مجال للهروب منه.

إن المعرفة التي يمكننا الحصول عليها عنه وعن قيوده ومعانيه هي المعرفة الحميمة والثاقبة القريبة الشبه بالمعرفة التي يمكن لله أن يمتلكها عن خلقه. مثل هذه المعرفة التي يمكننا اكتسابها عن الطبيعة الواقعة خارج ذواتنا، أو حتى عن أنفسنا ككيانات طبيعية تقع خارج عالم الوعي - بمعنى آخر، عن الحياة النظرية - ستكون أقل اكتمالا وأقل موثوقية. ستكون مفتوحة على تناقض، ليس في محتوى ادّعاءاته وتعهّداته - مثل مساعينا الإنسانية - ولكن في أكثر إجراءاته ومفاهيمه أساسية. إن أسباب هذا الضعف في معرفتنا بالطبيعة لهي طبيعية وخارقة للطبيعة في الوقت نفسه.

يتمثل السبب الطبيعي لهذا الضعف في أنّنا لم نُخلق كآلهة بل ككائنات طبيعية سريعة الزوال، مع مجال محدود من الفهم والخبرة. وكلما ازداد بُعدنا عن المدى الذي يُظلّل فيه الفكر الفعل ويجسّد الفعل الفكر، زادت ضرورة أن نستنبط الحقيقة غير المرئية من الإشارات الغامضة. وحينئذ يصبح اختبار النجاح عمليا حتى عندما يبدو أنه نظري: أي أنه عندما نعمل على جزء من الطبيعة على أساس استدلالاتنا، فإن ما يحدث لا يكون متعاوضا مع ما خمّنا وجوده. وعلى أي حال، فعند مناقشة مميزات النظريات المتنافسة، على الرغم من أنّنا قد نتخيل أنفسنا فلاسفة يستمتعون بالمنظر من عَلٍ، فإننا في الحقيقة محامون يجادلون بغموض يتعذر إنقاصه ويمنعون حلولا بديلة بدافع الحاجة العملية: أحيانا الحاجة إلى إحداث تأثير ما في الطبيعة؛ ودائما الحاجة إلى وضع مفاهيمنا العلمية وأدواتنا لاستخدام ولوصف كيف سيبدو أي جزء من العالم الطبيعي إذا كانت تلك الأدوات والمفاهيم كافية لوصفه.

إنّ السبب الخارق للطبيعة للضعف هو أن الميزة الأكثر أهمية للعامل - أي قدرته على أن ينتشر، وألا يتوافق بالكامل، وعلى أن يحتوي داخل نفسه مصادر يتعذر كبحها من التجاوز والسمو - تُحدث نتائج مختلفة جدا عندما تطبّق على العوالم الإنسانية وغير الإنسانية. في العالم الإنساني،

يجعـل ذلك من إعادة البناء أمرا ممكنا، فـي جميع الأحوال. أما الدوافع والمصالح التـي لا يدعمها النظام الحالي فتصبح بذورا لنظام آخر. وهذا النظـام الآخر قد يختلف في النوعية وكذلك في المحتوى عن النظام الذي حل محله: فقد تكون له علاقة مختلفة بالحرية البنّاءة للعملاء الفرديين أو المجتمعين الذين يؤمنون به.

يمكن تغيير كلّ شـيء في السـياق - سـياقنا - حتى إذا كان التغيير تدريجيا. والتغيير، الذي يأتي على شـكل سلسـلة لانهائية من الخطوات التاليـة، يمكنه أن يتخذ اتّجاها، ويتم الكشـف عنـه، وحتى يكون موجّها بالأفكار. بوسـعنا أن نطوّر الممارسـات والمؤسسـات التي تضاعف فرص ممارسـة قدراتنا على المقاومة وإعادة البناء. وإذا كانت الروح هي الاسـم الـذي يمكن إطلاقه على مَلَـكات المقاومة والتجاوز لـدى العامل، يمكننا روحنة spiritualize المجتمع. وبوسـعنا أن نقلّل المسافة بين من نكون وبين ما نجده خارج أنفسنا.

وعلى أي حال، فنحن لا نسـتطيع روحنة الطبيعة. لا يمكننا أن نختار إلا بين فعل شـيء لها وبين تركها دون تدخّل. ونحن نظل محصورين بهذا الاختيـار حتى في أعظم إنجازاتنا العلمية. وهنا، في علاقتنا بالعالم غير الإنسـاني، فإن أهميـة عدم تلاؤمنا تظل مركّزة على هدف وحيد يتسـم بالشـدة لكنه ضيّق: أي قدرتنا على التخمـين والتجريب فيما وراء حدود ما تسـمح به النظريات السـائدة والطرق المقبولة، وبعـد ذلك أن نراجع ارتجاعيا retrospectively فرضياتنا في ضوء اكتشـافاتنا. وفي النهاية، على أي حال، فليس لدينا أي أمل في تحويل الطبيعة نحونا.

أمـا الموضوع الثاني فهو الاحتمال. عند تطبيقها على العالم الطبيعي، فإن المقولات الشـكلية للضرورة، والإمكانية، والاحتمال ليس لها أي معنى مسـتقل عن أفكارنا حـول كيفية عمل الطبيعة. هنـاك أحد فروع العلوم الطبيعيـة على وجه الخصوص - هو علـم الكون (الكوزمولوجيا) - يتعلق بصورة مباشرة بالمعنى الذي يكون فيه الضروري ضروريا؛ والممكن ممكنا؛ والمحتمـل محتملا. إن المفهوم الدقيق للضرورة، أو الإمكانية، أو الاحتمال هو مجرد تلميح اختزالي إلى نظرية بعينها أو إلى فصيلة من النظريات.

في أي مجموعة من الأفكار حول الطبيعة، ستُمثل بعض الطرق التي تسير بها الأمور على أنها أكثر «ضرورة» من غيرها، بمعنى أن تحديدها يعتمد على عدد أقل من الشروط. وعلى أي حال، فحتى الأكثر ضرورة من الأحداث والعلاقات الضرورية ستصاب بعدوى أحد عناصر التكلّف: أي وجود طريق بعينه فقط لأنه كذلك. وحتى كوزمولوجيا «الحالة الثابتة» لا يمكنها أن توضّح لماذا يتعين على الكون، أيّ كون، أن يصمّم بحيث يمتلك خاصية التولّد الذاتي أو الإعاشة الذاتية. ولأن الكون أصبح على هيئة بعينها بدلا من أخرى، فهذا عنصر يتعذر تغييره للاحتمال في الكوزمولوجيا، والذي هو أشد مساندة لضرورة وجود علاقات ثابتة في الكون. والمعنى الدقيق الذي تكون فيه هذه العلاقات ضرورية أو غير ضرورية لا يمكن استنباطه من أيّ معجم مستقل للمقولات الشكلية، فهذا المعنى يعتمد على مادة وتضمينات أفكارنا حول الكون وتاريخه - أو طريقته في ألا يكون له تاريخ، أو أن يكون سرمديا، إذا كان الزمن مجرد وهم.

وعلى أي حال، في تجربتنا الإنسانية للإنسانية، يتخذ الاحتمال معنى خاصّا. ولهذا المعنى الخاصّ أهمية محورية للفلسفة التي من شأنها أن تحرّر فهمنا من قيود المذهب الطبيعي. ليس هذا الاحتمال مجرد تخمين تافه؛ بل هو ثقل يضغط علينا بشدّة. نحن نكافح من دون جدوى لإنكاره أو التقليل من قيمته. وهذا الثقل هو المجموع التراكمي لعدد من العناصر المتميّزة.

ومن بين هذه المكوّنات، نجد المعنى الذي يتعذر تغييره - والمحفوظ حتى تحت الكوزمولوجيا الأكثر جبرية necessitarian - والتي يكون فيها الكون وتاريخه - أي السياق الأوسع لحياتنا - موجودا هناك وحسب، وبصورة لا يمكن تفسيرها.

ثمة مكون ثان يتمثل في عجزنا - عند دراسة أيّ جزء من الطبيعة - عن تحديد، بشكل حاسم وقاطع، أيّ نظرية هي الصحيحة. ليس الأمر أن معرفتنا محدودة فقط، بل إن جهودنا لوضع فرضيات وطرق ثابتة ملطخة بتناقضات غير قابلة للحل.

أمــا الجزء الثالث فهو الخاصية الحاســمة لصراعنــا التاريخي حول شــكل المجتمع والثقافة. فحتى الجوانب الأكثر حميمية والأشــد أساسة من تجربتنا تتلوّن وفق مســلّمات الثقافة ومؤسسات المجتمع. لا يمكننا أن نقسّم تجربتنا على نحو متصلّب إلى تلك الشخصية والجماعية، أو العابرة والدائمة. يتسرّب الزمن التاريخي إلى الزمن السيري biographical.

ثمة عنصــر رابع هو دور الحــظّ والنعمة الإلهيــة grace في الحياة الإنســانية: أن تحظى أو لا تحظى بفرص محظوظة، أن تتلقى أو لا تتلقى أفعالا تدل على التقدير والحب من الأشخاص الآخرين. إن الثروة العمياء التــي تتحكم في ولادتنــا - كنتيجة لعواقب التــزاوج العرضي لوالدينا - تطاردنا في الأمور الكبيرة وكذلك في تلك الصغيرة.

إن تجربــة الاحتمــال الناتجة عن اتحــاد هذه الحقائــق الأربع تهدّد بســحقنا، وهي تزعجنا وترعبنا بســبب تناقضها الظاهر مع إحساســنا الذي يتســم بنفس القوة بكوننا روحا متجسّــدة ومتجاوزة للســياق. ومن بين الأدوات التي قمنا بنشــرها لمحاربتها بأكثر الصور استدامة في تاريخ الأفــكار، كانت الفلســفة الدائمة. علينا أن نتخلّى عن هــذه المعركة ضدّ تجربة الاحتمال: فلا يمكننا إجراؤها إلا بتكلفة مدمرة لقدراتنا على البناء الذاتي، بالإضافة إلى وضوح بصيرتنا.

يتمثل الموضوع الثالث في المســتقبلية. وما إن كان الزمن حقيقيا أم لا في العالم الواســع للطبيعة، والذي تظل معرفتنا به بعيدة ومتناقضة فــي الوقت نفســه، لهو موضوع ســيظل مثيرا للخلاف علــى الدوام. وكــون هذا الزمن حقيقيا في الوجود الإنســاني ليــس، على أي حال، فرضيــة تخمينية؛ فهو ضغــط نواجهه بقوة متزايدة، مــا بقينا واعين وغيــر مخدوعين، في رحلتنا من الولادة إلى الموت. إن الخاصية المؤقتة لوجودنا هي نتيجة لتجســدنا، والعلامة المميزة لمحدوديتنا، والشــرط الذي يمنح السمو أفضليته.

إن العوالــم الاجتماعية والثقافية التي نســكنها ونبنيها لا تســتنفدنا. فهــي محدودة. أما نحن، بالمقارنة بها، فلســنا كذلك؛ فبوســعنا أن نرى، ونفكــر، ونلمس، ونبنــي، ونتواصل بطرق أكثر مما يمكنها أن تســمح به.

ولهذا السـبب مطلوب منا أن نثور ضدّها: أن نعزّز مصالحنا ومُثلنا العليا كما نفهمها الآن، ولكن أيضا أن نُصبح أنفسـنا، مع التأكيد على التقاطب polarity الذي يشكّل قانون وجودنا المنتهك للقوانين.

إن السـعي لما وراء البنية الراسـخة الذي يمثّل، لذلك السبب بالذات، البدايـة المحتملة لبنية أخرى، حتى لبنية تنظّم إعـادة صنع ذاتها، هو أن تعيش من أجل المستقبل. تمثل الحياة من أجل المستقبل طريقة للعيش في الحاضـر باعتبار أنه لا يتحدد برمته بالظـروف الحالية لوجوده. نحن لا نستسلم بالكامل أبدا، فنحن نُنجز عملنا المتمثل في الخضوع السلبي، وفي القنوط الأبكم، كأننا نعلم أنّ النظام الراسـخ لم يكن ليدوم للأبد، وأنه لا يمتلك حقا نهائيا في ولائنا. إن التوجّه نحو المسـتقبل – أو المسـتقبلية – يمثل شرطا محّددا للشخصية.

وهـذه الخاصية أساسـية لوجودنـا لدرجة أنها تشـكّل أيضا تجربة للتفكير، حتى عندما تتوجه أفكارنا بعيدا عن أنفسـنا إلى الطبيعة. فتُعيد دون انقطاع تنظيم تجربتنا بالتفاصيل المندرجة تحت عناوين عامّة، وتقوم باسـتمرار بتفكيك وإعـادة صياغة العناوين لصقل التجربة، واسـتخدام الحـدس intuiting عنـد النظـر إلى مجموعـة من العلاقـات المعروفة للتحقـق من وجـود مجموعة أخرى، بجانبها أو مخفاة تحتها، واكتشـاف شـيء ما عندما نشـرع في اكتشـاف آخر، وأن نكتشـف بالفعل ما الذي قامت فرضياتنا وطرقنا باسـتبعاده باعتباره منافيا للمنطق، أو متناقضا أو مسـتحيلا، حينئذ سـنتمكن من رؤية الخطوات القادمة للتفكير – أي احتمالاته، ومستقبله – كمغزى لكامل الماضي المتعلق بالفكر.

يجب أن يتوقّف المسـتقبل عـن أن يكون ورطة ويجـب أن يتحوّل إلى برنامج: علينا أن نردكله لتمكين أنفسـنا. وذاك هو سـبب الاهتمام بطرق تنظيـم الفكـر والمجتمع التي تقلّـل من تأثير ما حدث قبـل ذلك على ما قد يحدث في المسـتقبل. مثل هذه الابتكارات الفكرية والمؤسساتية تجعل التغيير في الفكر أقل اعتمادا على ضغط الشذوذات غير المتقنة، والتغيير فـي المجتمع أقل اعتمادا على ضربات الأذى غيـر المتوقّع. في أيّ موقف تاريخـي بعينه، يكون للجهد المبذول للعيش من أجل المسـتقبل عواقب من

حيث كيفية تنظيمنا لأفكارنا وكيفية ترتيبنا لمجتمعاتنا. هناك بنية للمراجعة المنظّمة للبنى. أما مكوناتها، على أي حال، فليست سرمدية - فنحن نقوم بلصقها معا بالمواد المنقوعة في الزمن والموجودة في المتناول.

إنّ الموضوع الرابع هو التجريبية، وهو أقل قُربا لأن يكون فكرة منفصلة من توليفة الموضوعات الثلاثة الأخرى. أما ما يضيفه إليها فهو مفهوم حول الجديد وصنعه. لنتدبّر المشكلة ضمن سياق الإنتاج وعلاقته بالعلم. يتمثل فهم طريقة ما لسير الأمور في إدراك تحوّلاتها المحتملة: ما الذي يمكنها أن تتحول إليه تحت الظروف المختلفة أو كنتيجة للأحداث المختلفة. وهذه التحوّلات المتعلقة بالموقف الراسخ - وهي الظل الخافت الدال على الخطوات القادمة - هي ما نعنيه، أو يجب أن نقصده، بالمحتمل. وبوسعنا تحويل بعض هذه الاختلافات المتخيّلة إلى أشياء. وبعد ذلك، لا يصبح العلم قاعدة الإنتاج بل الإنتاج نفسه.

هناك طريقة لتسريع إنتاج الجديد، تتمثل في تحويل الطريقة التي يعمل بها الناس معا إلى تجسيد اجتماعي للتخيّل: حيث تحاكي تعاملاتهم بعضهم مع بعض حركات الفكر التجريبي. ولتحقيق هذه الغاية، يتمثل المتطلب الأول في أن نوفّر الطاقة والوقت اللازمين لأي شيء لا نستطيع تكراره حتى الآن. أما ما يمكننا تكراره فسنعبّر عنه في صورة معادلة وبعد ذلك نجسّده في صورة ماكنة. وهكذا، فنحن نحوّل تركيز الطاقة والانتباه بعيدا عما يمكن تكراره، وباتجاه ما لا يمكن تكراره حتى الآن.

أما الملامح الأخرى للعمل كابتكار دائم فتعتمد على هذا الإنجاز الأساسي؛ فنحن نعيد التفكير ونعيد تصميم مهامنا الإنتاجية في أثناء تنفيذها. ونتيجة لذلك، فنحن لا نسمح بإجراء المقارنات الصارمة بين الأدوار الإشرافية والتنفيذية التي سيتم وضعها. وهنا تصبح التقسيمات بين أولئك الذين يؤدّون المهام المتخصّصة المختلفة سلسة - في حين تتقدم الخطة في مسارها الصحيح. وبدلا من توزيع المنافسة والتعاون على الأقسام المختلفة من الحياة الإنسانية، نحن نجمع بينها في نفس الممارسات نفسها. وفي أثناء قيامنا بمراجعة مهامنا في خلال تنفيذها، أيضا، في سياق الخبرات المولّدة بهذه الفعالية المنتجة، نبدأ بمراجعة

فهمنا لمصالحنا وحتى لهويّاتنا. وبهذه الطريقة، يعمل شكل التعاون العملي على عكس توليفة التحليل، والتخليق، وما يطلق عليه بيرس اسم التبعيد abduction: أي الوثبة المتعلقة بالتخمين التأملي ولكن المطّلع. وهنا يصبح تنظيم العمل منطقا عمليا من دون تروٍّ.

أما السياسة، وخصوصا السياسة الديموقراطية، فتحمل التجريبية إلى مستوى آخر. وهي تفعل أكثر من تنظيم ميدان متميّز من الحياة الاجتماعية، بجانب ميدان الإنتاج. وهي تضع الشروط التي يمكننا من خلالها أن نغيّر كلّ الميادين الأخرى. والمعيار الجوهري الذي يمكن من خلاله قياس نجاحنا في الاقتراب من أمثولة تجريبية في السياسة هو النجاح في جعل التغيير أقل اعتمادا على الأزمة. إن الكارثة - والتي كثيرا ما تظهر في صورة انهيار اقتصادي أو صراع مسلّح - يمكن أن تدمّر أي نظام. وحتى في المجتمعات المدقرطة جزئيا في العالم المعاصر، فإن من يصلحون النظام الاجتماعي الراسخ سيحتاجون في العادة إلى الاعتماد على الأزمات كحليف لهم. إن جعل السياسة أمرا تجريبيا يعني أن تستغني عن الحاجة إلى هذا الحليف، وذلك لتنظيم الصراع على سيادة واستخدامات القوّة الحكومية - وفي الحقيقة على كلّ الشروط الراسخة التي يمكننا بواسطتها أن يطالب أحدنا الآخر - أي أن الترتيبات والممارسات الحالية تُضاعف الفرص لمراجعتها الخاصة، ومن ثم يصبح التغيير داخليا.

إن مصلحتنا في جعل التغيير داخلي المنشأ تمتلك العديد من الجوانب، عن طريق تأثيرها المباشر، فهي تخدم مصلحتنا في أن نكون سادة السياق العرضي الجزئي الذي نعمل ضمن حدوده : أي ألا نجعل هذا السياق مفروضا علينا كحقيقة طبيعية أو قَدَر لا يمكن مقاومته. أما من خلال تأثيراته غير المباشرة، فهو يعزز طائفتين أخريين من المصالح. الأولى مصلحتنا في تدمير الانقسامات والتسلسلات الهرمية الاجتماعية المتجذرة، التي تستند دائما إلى مؤسسات ومعتقدات معزولة نسبيا عن الهجوم المستمر؛ أما الثانية فمصلحتنا في تعجيل التقدّم العملي عن طريق تحسين قدرتنا على إعادة توحيد الناس، والآلات، والأفكار.

وبالتالي، فإن التجريبية في السياسة أعمق في مداها وأكثر عمومية في نطاقها من التجريبية في الإنتاج. وعلى أي حال، فهذه التجريبية السياسية تمثل في حد ذاتها نوعا من الأفكار الأكثر عمومية والممارسات الأكثر طموحا: أي فكرة عدم الانحباس مطلقا في السياق الحالي، وممارسة استخدام المتاح من الاختلافات الأصغر لخلق الاختلافات الأكبر التي لم تظهر حتى الآن. تمثل التجريبية بادئا للوجودية؛ فهي تتعلق بتغيير سياق الترتيب الراسخ والإيمان المفترض، قليلا قليلا وخطوة فخطوة، في أثناء قيامنا بتأدية أعمالنا.

وعند النظر إليها في هذا الضوء، تمثل التجريبية الحل لمشكلة ميتافيزيقية بعينها. والمشكلة هي أنّنا يجب أن ننظّم التجربة والمجتمع بحيث لا يفعلان أيّ شيء مطلقا سوى ألا يقوم أي تنظيم منفرد للتجربة والمجتمع بإنصاف قدراتنا المتمثلة في نفاذ البصيرة، والابتكار، والاتصال. ينقسم حلّ هذه المشكلة إلى جزأين: يتمثل الجزء الأول في تطوير طريقة للتنقل ضمن السياق الراسخ، والتي تسمح لنا بأن نتوقّع ضمن السياق تلك الفرص التي لم تحققها حتى الآن وحتى قد لا تسمح بها؛ أما الجزء الثاني فيتمثل في ترتيب المجتمع والفكر بحيث إن الفرق بين إعادة إنتاج الحاضر والتجريب بالمستقبل يتضاءل ويذوي.

تتمثل النتيجة في تجسيد الدافع التجريبي في شكل من الحياة والفكر الذي يمكّننا من التسوية بصورة أكثر اكتمالا بين الارتباط والتفوّق، وحينئذ سنصبح أكثر إنسانية وأكثر ربانية في الوقت نفسه.

قراءتان مغلوطتان للبراغماتية

بوصفها فلسفة، أخفقت البراغماتية في إنصاف موضوعات القوة، والاحتمال، والمستقبلية، والتجريبية، التي ألهمتها؛ فقد ضحّت الفلسفة البراغماتية بها جميعا لمصلحة المذهب الطبيعي. (وباعتبارها تعبيرا عن الثقافة الوطنية الأمريكية، فشلت البراغماتية في إنصاف احتمالات الحياة في ظل الديموقراطية؛ فقد ضحّت بها من أجل الكمالية الديموقراطية democratic perfectionism). إن مواربات

منظـور بيرس حول كيفية تقرير معنى المفاهيم، وتلك المتعلقة بنظرية جيمس للحقيقة، وبمذهب ديوي للتجربة، توضّح أشكالا مميزة لهذه التضحية بالرؤية لمصلحة التحيّز.

لقد تحيّزت الرؤية للعامل الإنساني، غير مستسلمة للظروف المهينة؛ بينما أصرّ التحيّز على المحاولة المضللة للعثور على قاعدة للفكر والحكم تعلو على منظور الإنسانية. وكانت النتيجة هي منع البراغماتية من الالتزام برؤيتها، ومن تجسيد بديل أكثر صلابة وقوّة للفلسفة الدائمة.

علينا أن ننقذ الرؤية من التنازلات المتعلقة بالمذهب الطبيعي التي عملت على تقويضها في تاريخ البراغماتية الأمريكية. أما إذا كنا سنختار استخدام واسمة البراغماتية على مُنتج هذا الخلاص فيبقى سؤالا مفتوحا، وأنا اقترح أن نجيب عنه بصورة إيجابية بناء على مجموعة من الأسس البراغماتية.

ترقى مثل إعادة التوجيه هذه، والمتعلقة بالبراغماتية، إلى كونها تحريرا لرؤية مقيّدة. ولتحريرها، علينا أن نعارض اثنتين من طرق فهم التقليد البراغماتي، واللتين كانتا في صعود أخيرا: ثمة قراءة انكماشية وأخرى حنينية - بطولية nostalgic-heroic. تنطوي الأولى على مفارقة تاريخية؛ أما الأخيرة فهي عتيقة مهجورة. وكلتاهما عدائية لما يتعين علينا أن نمنحه القيمة الأعلى في هذا التقليد.

ترى القراءة الانكماشية البراغماتية باعتبارها سلفا «لما بعد الحداثة» postmodernism، ويكمن غرورها المميز في أنّ كلّ سياق تاريخي يمثل قانونه الخاص، وبالتالي فإن تعميم الحكم عليه لينطبق على أيّ شروط باستثناء تلك الخاصة به سيعني المطالبة بالأحقيّة في سياق أساسي - وبالتالي تجاهل بصيرة لا يمكن لأحد أن يأمل في بلوغها.

تمثّل هذه الفكرة لبسا بين فكرة سلبية جيدة - والقائلة بعدم وجود نقاط ثابتة في تاريخ المعرفة والتجربة - وبين فكرة سلبية سيئة - تقول بأننا لا نستطيع أن نرى، أو نفكر، أو نخلق أكثر مما تسمح به البنية الراسخة للمجتمع. تمثّل الفكرة السلبية السيئة إنكارا مباشرا لموضوع المستقبلية أو التجاوز. وهي تمثل أيضا الادعاء الرئيسي الذي يطرحه رابع الخيارات الأربعة المرفوضة التي استكشفناها في جزء سابق من هذا الكتاب.

هناك طريقة لمعرفة أن الفكرة السيئة سيئة، وهي أنّها لا تقيم أي وزن عملي لشـروطها الخاصة، فهي لا تقدم سـوى فعل يخلو من المعنى. تشير الفرضية الانكماشـية ضمنا إلى أنّ الخطابـات discourses المتعلقة بالخطابات - أي المقترحات الرفيعة المستوى حول المعايير، والطرق، والأسس - ما هي إلا مضيعة للوقت. إنّ الخطاب التلوي meta-discourse الوحيد المبرّر هو ذلك الذي يُظهر بوضـوح الصفة العديمة الفائدة والخدّاعة لكلّ الخطابات التلوية. وما يهم هنا هو امتلاك مقترحات من الطراز الأول حول إعادة بناء ترتيباتنا وأفكارنا.

إن الطاقة، والسـلطة، وسـعة الخيال التي نبتكر بهـا المقترحات من الطراز الأول تعتمد، على أي حال، على قدرتنا على الرؤية فيما وراء حدود السـياق الحالي. إن كلّ إبداع مهم في الفكر أو في المجتمع من المرجّح أن يتطلّب قدرا بسيطا من التمرّد: إدراك توقعي anticipatory ضمن السياق الحالي للاحتمـالات - للتبصّر، والتجربـة، والاتّصـال، والتنظيـم - التي لا يمكن أن تُدركها بصورة أكثر اكتمالا إلا من خلال تغيّر في السـياق: أي في الترتيبات المؤسساتية والمثل العليا المقبولة التي تحددها.

وهكذا، فإن مبادرات الطراز الأول الأكثر أهمية تأتي حبلى بالمنظورات المستقبلية البديلة؛ فهي عبارة عن نبوءات بالإضافة إلى كونها إصلاحات، ووكلاؤها وأنصارها ليس لهم اختيار سـوى شنّ الحرب على أي ما يكذّب نبوءاتها في حالتها. ترقى مثل هذه الممارسـة إلى كونها تفنيدا حيّا لفكرة كوننا سـجناء - سواء محظوظين أو منحوسـين كما تقتضيه الحال - في العالم الاجتماعي والثقافي الذي نجد أنفسنا فيه.

أمـا الأفكار التـي تنوّر مثل هذه الإبداعات فتجمع حتما في أنفسـها عناصـر المقترحات من الطراز الأول ومن الطراز الأعلى. فإذا كانت، على سـبيل المثال، نظريات جديدة في العلم، فقد تشير ضمنا إلى تغيرات في ممارسة ذلك العلم ومفهومه الذاتي، وكذلك في افتراضاته حول الضرورة، والإمكانية، والاحتمال. وإذا كانت إصلاحات اجتماعية، فقد تترك أثرا في فهم الناس مصالحَهم بالإضافة إلى تأثيرها في تنظيم المجتمع المؤسساتي. وفي كل من الحالتين، ستأتي مبادرة الطراز الأول مزيّنة بإصلاح من طراز أعلى من الأفكار أو الترتيبات.

ولذلــك فإن ما يتعين علينــا أن ننكره ليس الطمــوح التنبئي لخطاب مــن رتبة أعلى، والذي يُظهر قوّته من خــلال قوّة المقترحات التي ينوّرها. مــا يتعين علينا أن نرفضه هو الخواء المهــووس للخطابات التلوية، والذي يكشف عقمه من خلال فشله في تقديم أيّ من هذه المقترحات.

أما القــراءة الانكماشــية للبراغماتيــة فهي، وبفعــل تناقض ظاهر، مجرد مراوغة عقيمة. فهي ترفض الطموح باســم التواضع، وهي ترفض المتناول من أجل التأثير. وعلى أي حال، فأبطالها متميزون عن صناديدها الفلسفيين بفعل صمتهم المبرمج. وبعد أن تُفهم بواسطة خطاب سامٍ تتمثل رسالته الوحيدة في عدم جدوى كلّ الخطابات التلوية وفي القيمة الحَصرية للمقترحات من الطراز الأول، فهي تترك الميدان بالتالي، بحرمانها من أيّ من هذه المقترحات، للقوى المهيمنة في المجتمع وفي الفكر. ونتيجة لفشلها فــي إدراك انفتاح الحد الفاصل بين المشــروعات مــن النمط الأول ومن المراتــب الأعلى، فهي تبقى ناقصة في الأنواع ذاتها من الأفكار التي تخلع عليها القيمة الأسمى.

تســعى القراءة الحنينية – البطولية للبراغماتية للدفاع عن التقليد البراغماتي ضدّ الاستخفاف بالتاريخانية (أو «ما بعد الحداثة») للقراءة الانكماشية. وتحت ستار توقير البراغماتيين الأمريكيين الكلاسيكيين، فهي تمثّلهم كأســاتذة للفلســفة مهتمّــين بالمســاجلات المألوفة حول الواقعية، والنســبوية relativism، والموضوعية. أمــا النتيجة، على أي حال، فهي إنتاج مســتحاثة تُبرز عيوبهم المرتبطــة بالزمن للعيان، بدلا مــن تحرير أكثر العناصر في مذهبهم إزعاجــا، وإرباكا، وإثارة ليمكننا استخدامها اليوم.

وفي مثل وجهة النظر هذه، كانت الفرضية الرئيسية للبراغماتية شيئا متعلقا بالخطّ المستدام الأخير للدفاع خلال التراجع الطويل للفكر الغربي من الثقة المتعجرفة في قدرتنا على رؤية العالم بعيني الله. وفي الحقيقة، هناك الكثير في كتابات البراغماتيين الأمريكيين الكلاسيكيين مما يتلاءم مع مثل هذا التفســير. وعلى أي حال، فذلك هــو بالتحديد الجزء الأكثر تعرضا للفساد بفعل أوهام المذهب الطبيعي.

إنّ الخطـأ الذي ارتكبه هذا العنصر في البراغماتية هو اللّبس بين دافعين اثنين: الأول أن يُرفض؛ والثاني أن تتم المحافظة عليه. أما الدافع الذي ستتم رعايته فهو الدافع لنبذ الثنائية dualism التي لا تفتأ تطارد الفكر التأملي: بين الشخص والموضوع، بين الحرية والضرورة، بين الروح والطبيعة. تعمل تجربتنا المتعلقة بالفعل والاتّصال على تبديد مثل هذه الثنائيات.

ومن المهمّ، على أي حال، الاتّجاه الذي نتخذه في أثناء تبديدها: ما الذي نفعله بحياتنا ومجتمعاتنا من يوم لآخر. وهذه الثنائيات هي في الحقيقة هلاوس؛ فهي تنشأ عن محاولات الخروج من نطاق الفعل ومن ثم النظر إلى أنفسنا من الخارج، بصورة تأمّلية، بدلا من النظر من الداخل، بشكل نشط. وقد ساهم كلّ ما هو ثمين تقريبا في فلسفة السنوات المائتين الأخيرة، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة، في الحملة ضدّها.

أما الدافع الّذي سيُرفض فهو الدافع لرواية قصّة حول تبديد هذه الثنائيات، والتي تتسم بالانفصال عن أيّ نية أو مشروع إصلاحي بعينه. ستبدو مثل هذه القصّة كضرب من العلم الفائق superscience، فستوضّح بالتحديد كيف تُبدد الثنائيات في الطبيعة، وكيف تشكل التجربة - تجربتنا - جزءا لا يتجزأ من العالم الطبيعي. ومن خلال القيام بذلك، فستُعيد، بصورة أو بأخرى، الالتباس المتمثل في مذهب ديوي للتجربة: إنّ الالتباس بين معرفة أنّنا كائنات طبيعية - كما نحن كذلك بالفعل - ومحاولة تزويد تقرير كامل عن تجربتنا الإنسانية بمفردات المذهب الطبيعي - الأمر الذي لا يمكننا القيام به. يبدو الأمر كأن بوسعنا تبديد الظلام الذي يكتنف معرفتنا العلمية عن طريق إشعال الأضواء بصورة مفاجئة، ومن دون الحاجة إلى القيام بالأبحاث المتعلقة بالعلوم الطبيعية، ومن دون أن نتقيد بالطبيعة التخصصية، والمقيّدة بالأدوات، وبالتالي القصيرة الديمومة أيضا لكل أنواع التخمين العلمي.

قام الفلاسفة البراغماتيون الكلاسيكيون، مثل هيغل، وبيرغسون، أو أيّ عدد من أقرانهم الآخرين، بالضغط بشكل خاطئ من أجل تحويل تبديد الثنائيات إلى طريقة لفهم وممارسة الفلسفة بوصفها ضربا من العلم الفائق

المتعلق بالمذهــب الطبيعي. وبدورهــا، تعمل القراءة الحنينيــة – البطولية للبراغماتية على تحويل حملتها ضدّ النسبوية والتاريخانية المتعلقين بالقراءة الانكماشية إلى إحياء لذكرى ذلك الخطأ.

وبسبب هذا الخطأ، نحن نجازف بالتعرض لخسارة مضاعفة؛ فإحدى الخسارتين هي فقدان الوضوح فيما يتعلق بحالتنا. لا يعني اشتمالنا ضمن الطبيعة بالضرورة أنه بوسعنا أن نرسم خريطة لهذا الاشتمال، وأن نصف حالتنا من الخارج كأننا لسنا من نحن عليه في الحقيقة. يمكننا أن نوسع، من خلال التنظيــر وصنع الآلات، مجال عمل جهاز للفهم والتفكّر، والذي يبنى على مقياس كائن حي قصير الديمومة وموجود في وضع معين. وعلى أي حــال، لا يمكننا أن نفعل ذلك إلا بواســطة الخطوات المحددة الموضع لكنها تراكمية.

وعندما تترك وجهات نظرنا أرض الظواهر التي تبدو واضحة لنا، فهي تتحوّل إلى مجاز allegory، بعيد عن فهمنا الحدسي. ويمكننا أن نبرّرها، عند محيطها من الاســتدلال والتطبيق، عن طريــق النتائج العملية – أي التجارب والنوايا – التي يمكننا إنتاجها بأخذها على محمل الجد.

أما ما يستتبع هذه الخسارة للوضوح حول حالتنا فهو فقدان التوجّه في أفعالنا. نحن لا نســتطيع رؤية العالم بعيني الله، وبرغم ذلك فبإمكاننا أن نغيّر حالتنا – ليس فقط عناصر ظروفنا، بل والعلاقة التي بيننا وبينها. إن إنتاج ضرب من التفكير يمكنه أن يدعم ويوجّه الفعل التحوّلي مع الاستغناء في الوقت نفســه عن أوهام العلم الفائــق المتعلقة بالمذهب الطبيعي يمثل أحــد طموحات البراغماتية المردكلة. وهو أيضا النتيجة المطلوبة للثنائيات التي ثارت الفلسفة ضدّها.

تبصرات براغماتية وأخطاء أمريكية

إن البراغماتيــة، على أي حال، ليســت مجرّد مذهب مشــروح في الكتب. إنها الفلســفة الأكثر تمييزا للبلد الذي أصبح القوّة المهيمنة في العالم، وبالتالي لا يكفي قبولها بناء على كلماتها باعتبارها سلســلة من المقترحــات التصورية، والتي تم تحويلها بفعل تحيزات المذهب الطبيعي

بعيــدا عن الدوافع الإصلاحية التي تبعث فيها الحياة. ومن المفيد أيضا أن نفهمها في ضوء خلفية من التجربة الوطنية والمشــروع الوطني الذي منحته صوتا فلسفيا.

وعند النظر إليها في هذا الضوء - كما كانت الحال في العالم الأوسع خارج نطاق فلسفة أســاتذة الجامعة - زوّدت البراغماتية مجموعة من النظريات المتعلقــة بالمعنى، والحقيقــة، والتجربة أقل من كونهــا طرحت مجموعة من المواقف لحل المشــكلات البراغماتية للحياة والمجتمع. وفي هذا السياق، لم تكــن الصعوبة مع البراغماتية هي إغواء الخلط بين التعاطف مع العلم وبين الاستســلام للمذهب الطبيعــي، بل إنها تمثلت في إغواء الســماح بتقويض محتوى طريقتها بفعل عيوب الثقافة الوطنية التي تحدثت عنها البراغماتية. لــم يكن الخطأ هو المذهب الطبيعي؛ بل كان وجهة النظر التي أطلقت عليها في فقرة ســابقة اســم الكمالية الديموقراطية - بالإضافة إلى الظاهراتية والمذهب الطبيعي، وهي إحدى الطرق الرئيسية التي تشتّت من خلالها انتباه الفكر الحديث، وانحرفت جهوده لطرح بديل متكامل للفلسفة الدائمة.

يجــب أن تضع كلّ ثقافة الحــدود الفاصلة بين الملامح القابلة للتعديل للحيــاة الاجتماعية والطبيعة الباقية للوجود الإنســاني. وعندما نقلل من حجم مدى تمثيل النظام الكامل للمجتمع والثقافة لسياســة متجمدة - أي الاحتواء وإيقاف القتال - سنصبح عبيدا لمخلوقاتنا الخاصة غير المعروفة، والتي نســجد لها كأنها طبيعية، بل وحتى مقدّســة. ولاستبدال المفردات السياســية بأخرى لاهوتية، نحن نرتكب إذن خطيئة عبادة الأوثان، بتقييد الروح اللا محدودة ضمن مجال رؤية تراكيبها المحدودة.

ومــن الناحية الأخــرى، إذا أنكرنا جهلنــا ومحدوديتنــا، وتخيّلنا أننا قادرون على الهروب منهما بواســطة أفعال المســاعدة الذاتية أو التعاويذ الذاتيــة، فنحــن لا نخاطر بفقد وضوحنا فقط، بل بأنفســنا أيضا. نحن نســتبدل القوّة الإصلاحية الحقيقية بادعاء يبدأ بســجننا. إنّ الفلســفة الدائمة - وبدرجة أقل كل مــن الظاهراتية، والمذهب الطبيعي، والكمالية الديموقراطيــة باعتبارهــا هروبا ناقصا منها - هي فــي حد ذاتها تمثل ضروبا من التفوّق الخاطئ والتحرّر الوهمي.

ثمة عنصر رئيسي في الثقافة الأمريكية يكبح الطبيعة المتقلّبة للحياة الاجتماعية، وفي الوقت نفسه يضخّم مدى قدرة الفرد على الهروب من نتائج فنائيته، وهشاشته، وجهله المطبق بالسياق النهائي للحياة الإنسانية.

إنّ مصدر إنكار تغيرية الحياة الاجتماعية هو ضرب من الهوس المؤسساتي Fetishism: أي الاعتقاد أن عبقرية المؤسسين وتأييد العناية الإلهية هما ما مكّن الجمهورية الأمريكية أن تصل، عند إنشائها، إلى الصيغة الحاسمة للمجتمع الحر. إنّ طائفة الدستور هي مجرّد الحالة المقيّدة لهذا الإضفاء الشامل للمثالية على مفهوم مجرّد حول السوق، والديموقراطية، والمجتمع المدني الحر، والذي يتم الربط من دون مبرر بينه وبين مجموعة عَرَضية بعينها من الترتيبات المؤسساتية. من المفترض أن هذه البنية تتطلّب التعديل فقط في تلك اللحظات الاستثنائية من الأزمات الوطنية.

وعلى أي حال، من بين أجزاء مشروع التمكين والحرية الإنسانية نجد تقليل اعتماد التغيير على حدوث كارثة. وكلما زاد هذا الاعتماد، تضاءلت فرصتنا لدمج التعاطي مع عالم معيّن بالمسافة الحرجة من فرضياته؛ وزادت فرصة تلك المؤسسات والعادات لجعل فرصنا للتعاون العملي والارتباط الانفعالي رهينة لمخطط للتقسيم والهرمية الاجتماعية. وفي كل من هاتين الطريقتين، سيجعلنا الهوس المؤسساتي أقل تحرّرا، وأقل ربانية، وأقل إنسانية. لن نكون قادرين على التعاطي إلا عن الطريق السماح لأنفسنا بأن نهمّش؛ ولن ننجح في الارتباط بالآخرين إلا من خلال أن نُصبح سادة أو تابعين، كما لن ننجح في تأكيد حريتنا إلا عن طريق خيانة مرتكزاتنا.

إن الفشل في الإقرار بشكل كاف بالطبيعة المتقلّبة للحياة الاجتماعية يتعايش، في هذه الرؤية، مع سوء فهم لقدرتنا على التعامل مع الموت والضعف؛ فالفرد يتخيّل أنّه يستطيع رفع نفسه إلى الأعلى، بمفرده، من خلال أفعال متكرّرة من الاعتماد على الذات وبناء الذات. وهو يقوم بتجميع الأشياء بحيث يعتمد بصورة أقل على الناس؛ كما يلعب ويتلاعب بالممارسات التي يتمنّى أن تقويه ضدّ القَدَر وتهدئ من شعوره بالرعب. ولكونه متلهّفا

لإحراز قدر متواضع من النجاح والاستقلالية، فهو يحلم بنفسه في عالمه الصغير - عمله، وممتلكاته، وأسرته - وكأنه ملك لفترة قصيرة، متوّج ذاتيا ومُصطفى ذاتيا. وبكلّ هذه الطرق جميعها، يحتال لرفع نفسه فوق كل من مخاطر الحياة والخوف من الموت. وهنا يصبح العالم التاريخي للمؤسسات والممارسات بمنزلة خلفية لدورات الوجود المنفرد، وهي وجهة نظر تقلّل بصورة جذرية وخطيرة من تقدير مدى كون جهودنا في بناء الذات واقعة تحت رحمة الحظّ الأعمى، والنظام الاجتماعي، وما يمكن للآخرين أن يمنحونا أو يحرمونا، عن طريق النِعَم غير الملموسة وكذلك المساعدة الملموسة.

صحيح أنه، في التجربة الأمريكية، توجد فكرة صناعة الذات هذه بجانب ثروة عظيمة من أشكال الارتباط، والعمل التعاوني الطوعي، والتي تمتد، عبر سلسلة من الدوائر المركزية، حول مجال رؤية الفرد ومخاوفه. وعلى أي حال، فإن المشاركة الطوعية تشبّه فوران الطاقة وشهامة الأفراد الذين يقفون بصلابة على أساس وجودهم الخاص. وهي ضرب من الوعي الذي يجيء ويذهب، ومن ثم يصبح أقوى أو أضعف.

وهي تأخذ كمسلّمة، كسياق لها، بنية الحياة الاجتماعية الراسخة، والمطبّعة naturalized كجزء جوهري من مخطط للحريّة المنظّمة. وهي روح تملأ، أو تفشل في ملء وعاء مؤسساتي لا تحتاج إلى - ولا تستطيع - إعادة تشكيله، والذي هي بالتالي عاجزة عن المحافظة عليه.

وعلى الرغم من اقترانها فيما مضى بالمذهب الطبيعي كمذهب فلسفي، تزوّجت البراغماتية ثانية بهذه الكمالية الديموقراطية باعتبارها التعبير الفلسفي عن مجموعة من المواقف الوطنية. كان سعر الزواج الأول هو إضعاف قوة الموضوعات المستبطنة للقوة، والتفوّق، والمستقبلية، والتجريبية عن طريق توليفها مع أفكار مناهضة لها؛ أما سعر الزواج الثاني فتمثل في إفساد التعبير عن، وردكلة، تلك الموضوعات نفسها على يدي ما هو في الحقيقة هرطقة غربية. وهي هرطقة بمعنى أنها تحوّل وتُفسد، من خلال خطئها في تحديد الحدود الفاصلة بين الملامح المتقلّبة والثابتة لوجودنا، وهي طريقة للتفكير في الإنسانية والتاريخ الذي ظل يفاجئ العالم طوال القرنين الماضيين.

ولكونه مغلّفا في لغة التجريبية التحرّرية الجذّابة التي تزوّدها الفلسفة البراغماتية، يعمل هذا الضرب من الوعي على تقييد وعود الديموقراطية والتقدم الاقتصادي بصيغة مؤسساتية دوغماتية – وهي نسخة مؤسساتية خصوصية للديموقراطية التمثيلية representative democracy، واقتصاد السوق، والمجتمع المدني الحر. وهي تسوي بين مشروع الانعتاق الفردي وتحقيق الذات وبين برنامج أخلاقي يُنكر أو يحرّف العلاقة بين الاعتماد على النفس وبين التضامن.

وهذه الهرطقة مسلّحة الآن بالولايات المتّحدة، وترتبط بها بقوّة. ومن مصلحة الإنسانية مقاومتها وأن تحرم داعميها من امتيازات قسطنطين.

وإذا أريد للبراغماتية أن تدفع قدما موضوعاتها الحيوية المتعلقة بالقوة، والاحتمال، والمستقبلية، والتجريبية، فعليها أن تطهّر نفسها من شراكتها مع هذه الكمالية الديموقراطية الطائفية، بالإضافة إلى ارتباطها بالمذهب الطبيعي. قد لا تشبه النتيجة الفلسفة البراغماتية التي قدمها لنا التاريخ، ومع ذلك فهي تستحقّ اسم البراغماتية إذا حقّ لأيّ شيء أن يسمى كذلك لأنها، ومنذ البداية، تتحدث عن الأمور الأكثر أهمية، والأكثر وعدا، في ذلك التقليد من الفكر.

4

المفهوم الرئيسي القيد والنقص والمقاومة وإعادة الاختراع

«تشعرنا الأزمات غير المتوقعة بالعجز، فتكشف المعيَّن والمحتمل كما هما، بحرمانهما من الغشاء الخادع للسلطة والضرورة»

المؤلف

مفهوم للإنسانية

يكمن مستقبل الفلسفة في تطوير مفهوم مُقلق للإنسانية – للعمل، والفكر، والكامن الإنساني. وهو مُقلق لأنه يناقض العديد من طرق تفكيرنا المقبولة، ولأنه يلمّح إلى نقد جذري للمجتمع والثقافة كما هما راسخين الآن. وبمعنى آخر، على أي حال، هذا المفهوم تقليدي أيضا: فهو ينتج من تعميم وتعميق بعض الاتجاهات الأكثر تميّزا للفكر خلال القرنين الأخيرين. وإذا كان للتقليد البراغماتي أيّ حق خاصّ للتحدث نيابة عن هذه الاتجاهات، فهذه السُلطة تكمن في العنف الذي هاجمت به بعض

العقبـات الثقافيــة لتقدّمها. وبالتالي، فإن الأمر المهــدّد بالضياع عند مناقشة ردكلة البراغماتية هو مستقبل هذه الدوافع في الفكر وأهميتها بالنسبة إلى المجتمع.

لا يمكننــا إدراك طبيعــة وجهة النظــر هذه حول الإنســانية من دون إدراك اعتكاس reversal الأولويــات الثقافية التي ترتكز إليها. افترضت فلسفة القدماء تفوق اللا شخصي على الشخصي. فقد افتُرض أن حقيقة اللا شــخصي تمثل كلا من موضوع أكثر معارفنا موثوقية، ومصدر قيمنا الأقــوى. وحتى الكائن الإلهي The divine نفســه صوِّر على هذا النموذج من الحقيقة اللا شــخصية لكن الأساســية، كما رُفِض التمثيل المجســم anthropomorphic للكائن الإلهي باعتباره تنازلا أمام عامة الناس.

وفــي بعض الأحيان، جرى التعبير عن الســلطة والحقيقة المتفوّقة للا شــخصي في وجهات النظر التي شــددت على حقيقة العالم الظاهراتي، وفــي أحيان أخرى في الأفــكار التي مثّلت الظواهــر باعتبارها تعبيرات مخفّفــة عن نماذج أكثر خفــاء وأكثر حقيقية. ولكونهــا وضعت الحقيقة والقيمة المطلقة بعيدا عــن المخاوف الآنية للعامل المكروب والمكافح، قللت مثل هذه المعتقدات من قيمة التحوّل وتغيير الذات عبر الكفاح. لقد أرادوا للعقل وللذات التحرر، والصفاء، والحصانة التي ربطوا بينها وبين الله.

وقــد قامت الحــركات الدينيــة، والأخلاقية، والجمالية التي شــكّلت حضارتنا، ومن خلالها أضرمت النار في العالم بعكس هذه الأولوية تماما؛ فقد أكّدت في الواقع أســبقية اللا شــخصي - في المعرفة، وفي القيمة - على الشــخصي. إن عالمنا الخاص - أي العالم الذي نصنعه عبر العمل - هــو ما يمكننا أن نفهمــه بحميمية وبثقة أكثر؛ أمــا بقيّة الحقيقة فلا نتمكن منها إلا بواســطة تجاوز overreaching لا يمكننا تفاديه ولا يسعنا أن نثق به. وبعد أن صنعنا عالمنا الخاص، يمكننا أن نُعيد صنعه. وكما قال ماركس، يمكننا أن «نجعل الظروف ترقص بأن نغني لها لحنها الخاص».

وهذه الاتجاهات نفسها في حضارتنا أنكرت خُلُق الحصانة الذي يكوّن العنصر الأكثر ثباتا وشمولية في الانعكاس الأخلاقي للثقافات الرفيعة في كل فترات تاريخ العالم. وبدلا منها، وضعت فكرة، استُكشــفت باســتمرار

في بعض الأدبيات الأكثر تميزا في الغرب المعاصر (مثل الرواية في القرن التاسع عشر)، مفادها أن الفرد يطور شخصية قوية ومستقلة، وأنه يسمو بنفسه ويجعل نفسه إلهيا أكثر، من خلال الصراع مع المجتمع وداخل ذاته. يمر الطريق إلى التحكم في الذات وبناء الذات عبر تخفيض انتقائي للدفاعات، وخلق مناطق من التعرضية المتبادلة والمتزايدة.

ليست أقلّ خدمة تقدمها الديموقراطية إلى الإنسانية هي تهيئة مناخ أكثر ملاءمة لمثل هذا الاستكشاف، وهي تعمل ذلك من خلال كل من هاجموها على الأشكال المتطرّفة والمتجذّرة لعدم المساواة، واعتناقها فكرة قدرة الرجال والنساء العاديين على التحوّل وتغيير الذات.

ضمن أي فهم للعالم، وللذات، والمجتمع، والفكر، يمكننا أن نطوّر بأفضل صورة هذا الدافع الثوري في حضارتنا، مع اختبار مبرراته وحساب عواقبه؟ إنّ البراغماتية التي تستحق المحافظة عليها وردكلتها هي مجرد اسم آخر للفلسفة التي تأخذ هذا السؤال باعتباره خاصا بها.

إنّ العنصر الأكثر إزعاجا في هذا المشروع الفلسفي هو خطوته الأولى: تأكيد أسبقية الشخصي على اللا شخصي، والتصميم على البدء من حيث نكون، في عالمنا الإنساني. شدّدت النقاشات المتعلقة بالبراغماتية النزاعات التقليدية حول موضوعية المعرفة وسلطة العلوم الطبيعية، فهي تقترب من المشاكل التي تثيرها الفلسفة البراغماتية، كما لو كانت مجرّد أشكال مختلفة من الخلافات المألوفة حول الشكوكية skepticism.

وعلى أي حال، فهي أقل في هذه الأشكال المختلفة من تضمينات الادّعاء بأولوية الشخصي على اللا شخصي، والذي يمكننا أن نجده في كل ما هو أكثر إرباكا وأكثر وعدا حول البراغماتية، الأمر الذي سأعود إلى معناه ودوافعه قريبا. ولو أمكننا أن نأخذ هذا الادّعاء بالكامل، فستظهر علاقة البراغماتية بالشكوكية تحت ضوء جديد. من الممكن تدبير الشكوكية بواسطة مجموعة من الحركات المضادّة التي أثبت الزمن فعاليتها. وبمجرد ردكلتها، فإن البراغماتية، على أي حال، لا يمكن احتواؤها إلا بواسطة الارتداد إلى إعلاء الوثنية للا شخصي على الشخصي، وهي هيمنة حاول الغرب جاهدا لمدة طويلة - والعالم بأكمله على إثره - إسقاطها منذ ذلك الحين.

عناصر المفهوم

هناك ثلاث أفكار حول الذات وحول الإنسانية في علاقتها بالسياقات المؤسساتية والاستطرادية للفعل الإنساني تتسم بأهميتها المحورية لمثل هذا البرنامج الفلسفي. وسنُسيء فهم هذه الأفكار إذا فشلنا في النظر إليها من حيث علاقتها بعضها ببعض، لذا سأذكر كلا منهما باعتباره مفاهيم تتعلق بالذات الفردية وباعتباره منظورا لإنسانيتنا.

تتمثل الفكرة الأولى في أنّنا نمتلك وجودنا في المخصوص: أي أجساد معيّنة بالإضافة إلى مجتمعات وثقافات بعينها، تتشكّل بفعل ترتيبات ومعتقدات متميّزة. ليس هناك شكل طبيعي ومحدّد لوجودنا الفردي والاجتماعي، وفي عدم وجود فضاء واقع خارج الكائن extraneous يمكننا – من خلال أحد أفعال التفوّق الثقافي والأخلاقي – أن نسافر إليه، فالأفضل أن نُدين المخصوص. وبمعنى ما، فليس هناك سوى التفاصيل particulars.

تتسم أجهزتنا المتعلقة بالإدراك والعمل بتشبعها بالخصوصية؛ وهي متناسبة بصورة أفضل مع المقياس الزماني والمكاني الذي يجب فيه على الكائن الفاني المتجسّد أن يعمل. ومن الحقائق الطبيعية عنا أنّنا لا نرى من دون مساعدة سوى ما هو موجود حولنا ونستشعر بسهولة أشد ما يهدّدنا أو يبهجنا هنا والآن. تعتمد أغلب أفكارنا على أعمالنا، فتسبقها ككشّافين أو تتبعها كمؤرخين وقضاة.

أما الفكرة الثانية، فتتمثل في كون الأماكن المألوفة للفعل والفكر، خصوصا كما تُنظمها مؤسسات المجتمع وأعراف الثقافة، عاجزة عن احتوائنا. وبرغم أنّها تشكّلنا، فهي لا تشكّلنا بالكامل مطلقا. وحتى عندما لا تدعونا إلى تحدّيها وتغييرها، غير أنه بإمكاننا – على الرغم من هذا – أن نتحدّاها ونغيّرها. تتبقى دائما فينا بقية أو فائض من المقدرة الجامحة وغير المستنفدة.

يحدث تفوّق الذات هذا على ظروفها التشكيلية formative في كلّ قسم من التجربة الإنسانية. وعند أحد قطبي طيف التجربة المحتملة الذي يحدث في أكثر أفكارنا عمومية وتجريدا – في الرياضيات، على

سـبيل المثال، حيث تتجاوز قدراتُنا على الاكتشـاف والاختـراع مقدرتَنا علـى إخضاع مفاهيمنا لسـيطرة مجموعة مغلقة وكاملة من المسـلّمات. وعند القطب الآخر من ذلـك الطيف الذي يحدث في حياتنا الاجتماعية والثقافية، عندما نقوم، على سـبيل المثال، بدعم من قواعد نظام معيّن من العقد والملكية، بابتكار أشكال من التعاون، تقترح، أو تُنذر، أو حتى تتطلّب مجموعة مختلفة من قواعد الملكية والعَقد.

إنّ السمة البالغة القوة للعقل والذات المنفردة تتكرّر في تجربة الإنسانية ككل؛ فليسـت هناك قائمة محتملة من الترتيبـات الاجتماعية والثقافية يمكنها استنفاد القدرات الجماعية للنوع. ولا ينتهي التعاقب التاريخي لمثل هذه الترتيبات مطلقا إلى تسوية كاملة ونهائية بين الروح والظروف.

حدث التنبؤ بسـوء التطابق الدائم هذا بيننا وبين حالتنا في الحقائق الأكثر أساسية لدستورنا الطبيعي، بداية بمرونة الدماغ وبالانفتاح النسبي وانعـدام الهـدف المميزين لأكثر دوافعنا بدائية. ويتـردّد صداه في جميع أرجاء كل من مسـتويات تجربتنا، بما في ذلك أكثر مشـاريعنا طموحا في الفكر، والسياسـة، والفنّ. أما أسـمى تعبير عنه في عالم الأفكار فيتمثل في فكرة اللانهائي. هذا الكائـن غير الكامل والمحدود، الذي يعيش حياة قصيرة الديمومة في وسط جهل مستغلق حول معنى هذا الوجود والتخوم الخارجيـة للحقيقة، يجب أن يأخذ فكرة اللانهائي في حد ذاتها كشـيء يسـمو به، لدرجة أنّه يجب أن يقوم بالتعامل مع هذه الفكرة وفقا لشروط متوتـرة لكنها حميمـة، وأنه يجب أن يواجه علاقته مـع الذوات الأخرى، باعتبـار أنه يمكن تغيير مظهرها بفعل اشـتياق لانهائي، وهو اشـتياق لا يمكـن لأي شـيء ولا أحد أن يخمده - كل هذا يشـهد بمـدى قيام هذه العلامة المميزة لإنسانيتنا بوصمنا.

إن البنية الدقيقة لتجربتنا تذكّرنا بحقيقة عدم تلاؤمنا نفسها، وتُظهر كيف يمكن لعدم الملاءمة هذا أن يصبح مصدرا للقوّة. علينا أن نتوقف عن إهـدار معظم حياتنا في الروتين والتكـرار. نحن نكرّر لأن الزمن والقدرة أمران نادران، ونحن نجسّـد في الماكينات كل ما يمكننا أن نكرّره ونخضعه لصيغة ما. يعمل التكرار على تحرير الطاقة والزمن لما لا نعرف حتى الآن

كيــف نكرّره، ويمكّننا من التحرّك إلــى الخارج إلى الظل الباهت للجديد. تقتضي مصلحتنا أن نعجّل هذا التذبذب، باســتخدام التكراري لخدمة ما لا يتكرّر.

ونحن لا نســرّع إيقاع هذا الإجــراء من أجل منافعه المادية والأخلاقية المميزة فقط، بل نســرّعه من أجــل مصلحته الخاصة، أي من أجل تجربة الســيادة على شــروط وجودنا، والألفة مع اللانهائي – التي تجعله ممكنا. أما الأداة الفلسفية لهذا التعجيل فهي ضرب من البراغماتية المردكلة .

تتمثــل الفكرة الثالثة في أنّنا نســتطيع أن نفعــل أكثر من الابتكار في محتوى ســياقاتنا الاجتماعيــة والثقافية – فبوســعنا أن نبتكر أيضا في طبيعــة علاقتنا بها؛ ويمكننا أن نغيّر المدى الذي نحن فيه ســجناء لها. لا يمكننــا أن نفعل ذلك فقط، بل يجــب علينا أن نفعل ذلك إذا أردنا تحقيق أقوى مصالحنا المتمثلة في التقدّم المادي، وفي تحرير الأفراد من التقسيم والتراتيبة الاجتماعيين الراسخين، وفي خلق عالم قادر على الاعتراف بنا ودعمنا باعتبارنا العمــلاء المتجاوزين للعالم world-transcending الذين نعرف أنّنا هُم.

تنقســم أنشــطتنا إلى صنفين اثنين؛ فبعض الأنشطة هي حركات تقع ضمن إطار من التنظيم والاعتقاد الذي نعتبره بديهيا. عند الحدّ الخارجي، يبقى الإطار من دون تحدّ بل وحتى خفيا. نحن نجعله طبيعيا أو مقدّســا، ونتعامــل مع المنتج الجماعي بيدينا نحن على أنه حقيقة طبيعية أو حتمية مقدّسة. أما الأنشطة الأخرى، فهي حركات تتعلق بالإطار. تعمل مثل هذه الأنشــطة على تغيير الإطار بالطريقة الوحيدة التي يمكن أن يتغير بها في العادة: قطعة فقطعة وخطوة فخطوة.

من الممكن تنظيم المجتمع والفكر لتطويل المسافة بين الحركات العادية التي نقوم بها ضمن الحدود الراســخة وبين الحركات الاســتثنائية الذي نعيــد من خلالها تعريف هذه الحدود. عندما نطوِّل هذه المســافة، يعتمد التحوّل على الصدمة ؛ فيصبح الدمار شرط التغيير. وبدلا من ذلك، فمن الممكن ترتيب المجتمع والفكر لتقصير هذه المســافة. ونحن نقصّر المسافة بترتيب ممارســاتنا الاجتماعية والاســتطرادية بحيث يصبح تحوّل البنى

امتدادا ثابتا لطريقة مواصلتنا لأعمالنا العادية، وهنا سيصبح التحوّل أقل اعتمـادا على حدوث كارثة، ومن ثم سـيصبح مبتذلا ويتم امتصاصه في تجربتنا اليومية.

نحن نقسّـم الاختلاف بين الوجود داخل إطار معيّن يقرّر لنا ما يجب علينـا فعله، وبين الوجود خارج مثل هذا الإطار، حيث نكون مجبرين على تقرير كلّ شـيء بأنفسـنا. إن ما نُحرم منه هنا هو الاختيـار الثاني بعد الألوهية. وبالنظر إلى أنّنا لا نستطيع أن نقيم في سياق كلّ السياقات، أي الفضـاء الطبيعي والنهائي للمنطق والمجتمـع، يمكننا على الأقل أن نخلق إطارا يساعد على القذف بنا خارجا إلى ما وراء نفسه.

إنّ اختصار المسـافة بين المحافظة على السـياق والأنشـطة المحوّلة للسـياق هو سـعر التقدّم العملي، بما في ذلك النمو الاقتصادي والابتكار التقني. وهو يخلق سـياقا يمكن أن يزدهر فيه التعاون التجريبي، ويضخّم حريتنـا لإعادة توحيـد الناس، والماكينات، والممارسـات في ضوء الفرص الظاهرة. وهو من متطلبات تحرير الفرد من التراتبية والتقسيم الشديدي التجذّر: فأيّ مخطط للطبقـات والأدوار الاجتماعية الجامدة يعتمد، من أجل تخليده، على تطبيع أو تقديس الترتيبات التي تستنسـخه، وهو يمنح فرصة لتجربة أساسية من الحرية والتمكين: وهي تجربة عدم الحاجة إلى الاختيار بين الوفاء لذواتنا المتجاوزة للسياق وبين التعاطي مع عالم معيّن.

إن البراغماتيـة المردكلـة هي المبدأ التشـغيلي لتقصير المسـافة بين المحافظة على السياق وبين الأنشطة المحوّلة للسياق، وبالتالي فهي برنامج للثـورة الدائمـة، وعلى أي حـال، فهي تمثل برنامجا يُفهم بحيث يُسـرق من كلمة «ثورة» كلّ التلميحات الرومانسـية المسـتوحاة من عوالم أخرى، والتسوية بينها وبين دنيوية الحياة كما هي.

إن أفعالنا المتمثلة في تجاوز السـياق المؤسسـاتي أو الاسـتطرادي الراسـخ لأعمالنـا وأفكارنا المألوفـة تتركنا في حالـة يمكن أن توصف بتبرير مماثـل باعتبارها ارتباكا، وكمعرفة لما يجـب فعله بوضوح أكبر. يمنح تطبيع الترتيبات والمعتقدات التشـكيلية للوجود والفكر الاعتياديين خاصية الإكراه المخدر narcoleptic compulsion. نحن ننسـى أغراض

أنشــطتنا ونســلّم أنفســنا إليها كما لو كانت موجّهة ذاتيا، وهنا تُصبح قواعد الارتباط والنجاح مجسّــدة في الإطــار. وعندما نفكّر الأفكار أو نعمل الأعمال التي لا يسمح بها الإطار، مما يبيّن أنّ هناك دائما فينا ما هو أكثر مما يمكن أن يوجد في السياق المنظّم لأفعالنا، فنحن نُجرّد تلك القواعد من بعض قوتها.

أيــن، في هذه اللحظة من التمدّد أو التجاوز، يمكننا أن نجد التوجيه؟ تتمثــل الإجابة في أنّنا نجــده من خلال القيام بحركــة مزدوجة. لم يعد بإمكاننــا فهــم مصالحنا ومثلنا العليــا كما فهمناها عندمــا كنّا نتصرّف بحــذر ضمن الإطار. نحن نستكشــف ما تعنيه الآن بعــد أن غيرنا بعض الافتراضات المؤسســاتية أو المفاهيمية التي كنّا نتصرّف على أساســها. ونحن نحاول جعل الغرض يدوم لفترة أطول من ســياقه المألوف. وعلى أي حال، فنحن لا نستطيع تجديد حياته من دون إصلاح محتواه. وفي الوقت نفســه، علينا أن نسأل أنفســنا عن الأمر الذي سيقوّي بأفضل صورة من قدرتنا التعديلية في الفكر والمجتمع.

ترقــى الأفكار الموجودة في محــور البراغماتية المُعتقــة إلى أن تكون طريقة للتفكير في علاقتنا بجميع الســياقات المألوفــة لأفعالنا. وعندما نحكم على قيمة أي مبادرة، يجب علينا أن نأخذ في الحسبان تأثيرها في هذه العلاقة، فيجب علينا أن نسأل عما إذا كانت تطوِّر أو تقوِّض صفاتنا المتمثلة في القوة، والتفوّق، والمستقبلية، والتجريبية.

دعوني هنا أطرح مثالا مســتمدا من التنظيم المؤسســاتي للسياســة الديموقراطية وليس من التنظيم المنهجي للعلوم الطبيعية. وهو مثال ملائم للطرح، بالنظر إلى أســبقية ما هو شــخصي وما هــو اجتماعي على اللا شخصي والطبيعي في تعريف البراغماتية المردكلة.

تدبّر سلســلة مــن المقترحــات المرتبطــة، والمتعلقة بإعــادة التنظيم المؤســساتية للسياسة الديموقراطية. ســأعود إلى هذه المقترحات لاحقا بقدر أكبــر من التفصيل، كجزء من برنامج إعــادة البناء الاجتماعي. أما هنا فســأعرضها بشــكل أكثر إيجازا كحالات من ممارسة تعديلية يمكنها أن تغيّــر كلّ ملامــح ظروفنــا، بالتدريج. وهي لا تشــكّل نظاما غير قابل

للتجزئــة، وعلى الرغم من هــذا فإنها تعزز بعضها البعض؛ فهي ناشــئة عــن مخاوف مماثلة، ويمكن تطبيق كل منها بالتدريج من خلال عملية التطور المشترك وغير المتكافئ.

أولا: نحــن نؤيّد الهــدف التحرّري لتجــزيء القوّة مع إنــكار الهدف المحافظ لإبطاء التحوّل السياســي للمجتمع. وإذا واجهنا نظاما رئاســيا على الطراز الأمريكي، على ســبيل المثــال، فنحن نزوّد الآليات التي تمكّن الفرعين السياســيين من الحكومة اللذين فشــلا في التوصل إلى تســوية من إنهاء حالــة اللا اتفاق بالدعوة إلى الانتخابات المرتقبة لكل من فرعي الحكومة. يمتلك أي من الفرعين حقّا أحادي الجانب للدعوة للانتخابات. ولممارسة هذا الحقّ، سيجب عليه أن يواجه الخطر الانتخابي. وعن طريق هذه الوســيلة النفعية البســيطة، فنحن نحوّل النظام الرئاســي إلى أداة لتنشيط السياسة الديموقراطية.

ثانيا: نحن نطرح سلســلة من الإصلاحات التي لها تأثير مشــترك يتمثل في تصعيد مســتوى التعبئة الشــعبية المنظّمة في السياسة: أي التمويل العامّ للحملات السياســية، والوصول الحُر من قبل الأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية إلى وســائل الإعلام الجماهيريــة، والأنظمة الانتخابية المصمّمة لتقوية الأحزاب. ونرفع درجة حرارة السياســة مــن دون التخلي عن الالتزام بالتنظيم المؤسســاتي. ونحن نفعل ذلك ونحن مقتنعون بأنّ هناك علاقة بين الخصــب البنيوي structural fecundity لضرب من الحياة السياســية وبين مســتواه من النشــاط، ونحن مدركون كذلك أن النشاط من دون تنظيم يظل قصير الأمد وخطرا في الوقت نفسه.

ثالثا: نحن نقدّم فهم وممارسة الاتحادية federalism كشكل من أشكال التجريب. وعلى سبيل المثال، نحن نشجّع - في وحدات إقليمية أو قطاعات اقتصادية بعينها، وفي المجتمع - على تطوير النماذج المضادة countermodels للسياســة الرئيسية والحلول المؤسساتية المتبعة في السياسة الوطنية. تحت بعض الشروط المصمّمة لمنع الانتهاك والقمع، يمكن للنواحي أو المجموعات أن تنسحب من النظام القانوني العامّ، وأن تصنع واحدا آخر. يبدو الأمر كأن المجتمع، وهو يتقدّم عبر طريق بعينه، عليه أن يحوِّط رهاناته.

رابعا، نحن نعمّق مفهوم ونقوّي أدوات حقوق الإنسان الأساسية. فمن أجل الازدهار وسط الابتكار المعجّل، يجب أن يكون الفرد آمنا وأن يشعر بالأمان وسط ملاذ من المصالح والإمكانات الحيوية المحمية. ويجب أن يتمتّع بميراث اجتماعي من الموارد الأساسية التي يمكنه أن يسحب منها خلال نقاط التحوّل في حياته. وفي بعض الأحيان، يجد الناس أنفسهم محتبسين في أشكال محلية من الأوضاع غير المواتية والاستبعاد، والتي لا يمكنهم الفرار منها باستخدام الأدوات الطبيعية للعمل الفردي المعتمد على الذات. أما الدولة، التي تعمل من خلال فرع منفصل من الحكومة، منظّم ومجهّز خصيصا لهذا الغرض، فيجب أن تكون قادرة على التدخّل في الممارسة أو المنظمة المعيّنة، لإعادة ضحاياها إلى حالة الوكالة الفعّالة.

وحتى التطبيق الجزئي لمشروع محدّد بالتزامه بهذه المجموعات الأربع من الإصلاحات سيعدّل مفاهيمنا الموجودة مسبقا حول الحرية السياسية والمساواة السياسية في سياق الاستفادة منها. ومع ذلك، فسيحقق بعض سلطته وتوجّهه من الخدمة التي سيقدمها لمفهوم يتعلق بإنسانيتنا – وهو المفهوم ذاته الذي يتحدّد بالأفكار الثلاث التي ناقشتها من فوري. وهذا المفهوم ليس ثابتا في حد ذاته، فهو يمتلك حياة وتاريخا لكنه يفتقر إلى جوهر دائم. وهو يستمد المعنى والقوة من الطرق التي ندركه بها في الحياة وفي الفكر.

إنّ فلسفة المستقبل هي فلسفة تتعلق بكيف نصنع عوالم المستقبل، عوالم مستقبلية مختلفة. تعد إعادة تنظيم السياسة الديموقراطية مثالا على مراجعة الممارسة: فهي مثال على المنفعة الفريدة لأنها تتناول شروط ممارسة تضع الشروط التي نبتكر فيها في العديد من الممارسات الأخرى. نحن نجعل أنفسنا ربانيين أكثر من دون التظاهر بالإفلات من الظروف المفسّرة للمحدودية finitude والفنائية.

المواقف الفلسفية المتعلقة بهذه الأفكار

تدلّ هذه الأفكار حول الإنسانية على ثلاثة مواقف فلسفية. وبالإضافة إلى الأفكار، تشكّل المواقف صميم البرنامج الفكري الذي نستكشفه في هذا الكتاب.

إنّ الموقــف الأول هو التزام باقتران النظرية بالعمل. إن وجهات نظرنا حول الذات والمجتمع - وهي وجهات النظر الموجودة في مركز البراغماتية المردكلة - لم تكن قط أكثر من تعميق أفكار عامل عادي في حياة عادية. نحــن نرخي الصلات التــي تربط الأفكار بالأفعال لنخلــع عليها عمومية أكبر، لكنّنا لا نحلّ هذه الروابط. ليس هناك اختلاف أساســي بين نوعية تأملنــا الذاتي في قبضة النشــاط وبين طبيعة تفكيرنا ونحن نأخذ خطوة إلى الوراء، فالفيلسوف لا يتقن أي أسرار محرّمة على العامل.

إن استمرارية التأمل بصورة متساوقة مع النظرية ضدّ السياق لا يعفي النشاط التأملي من الوقوع تحت ضغط فريد، وهو الإغراء الدائم للتفكير المتخصّص لمطابقة روتينات مجتمع بعينه وأعراف ثقافة ما بالطريقة التي تعمل بها الأمور على نحو صحيح أو تكون عليها بالضرورة. تشعرنا الأزمات غير المتوقّعة بالعجز، فتكشــف المعــيّن والمحتمل كما هما، بحرمانهما من الغشــاء الخادع للســلطة والضرورة. وعلى أي حال، فلسنا مضطرين إلى انتظــار حدوث تغيّر جذري لتحرير أنفســنا من خرافاتنــا. وبدلا من أن ننتظر، بوسعنا أن نتخيّل. يقوم الخيال بعمل الأزمة من دون حدوث أزمة.

أما الموقف الثاني فهو رفض الفكرة الشبحية للاحتمال. نحن نعتقد أنه قبل أن يصبح الشيء فعليا فقد كان محتملا. وباعتباره احتمالا لم يتحقق حتى الآن، فقد كان جاثما كشــبح ينتظر الإشارة (*) التي تسمح له بالسير إلى خشبة مسرح الواقع.

وبالترافق مع وجهة النظر الشــبحية هذه للاحتمال، تســير فكرة أنه بوســعنا - من حيــث المبدأ على الأقــل - أن نتمكن مــن تخطيط الأفق الخارجي للحالات الممكنة للشــؤون أو العوالم المحتملة. وكل ما يحدث في الحقيقة في عالمنا لا يمثل سوى مجموعة ثانوية من هذا الواقع الأكبر.

وعلــى أي حال، من موضع الأفضليّة للفعــل التأملي، لا يكون المحتمل ســلفا للفعلي actual بل نتيجة له. لقد ظهر شــيء جديد في العالم، وهو شــيء ربما نكون قد صنعناه بأنفســنا، والذي ربما ظهر من خلال انتهاك قواعــد الاحتمال والملاءمــة المصنّفة في الأنظمة الراســخة للمجتمع أو

(*) Cue: هي كلمةٌ أو عبارة في مسرحية تُشعِر الممثّل بأن دوره في الكلام قد حان [المترجم].

الفكر. وبعد ذلك نقوم بإعـادة ترتيب وجهة نظرنا حول القيود المفروضة علـى تحوّل قطع بعينها من العالم. وما إعادة الترتيب هذه سـوى صورتنا لمـا هو محتمـل. وعند فهمها على نحو صحيح، فهـي تمثل توهجا لاحقا afterglow ننظـر إليـه الآن، على سـبيل الخطأ، باعتباره ضوءا سـابقا antecedent light.

وبالتالـي، يعني الأمر أننا لا نسـتطيع أن نعرف، عنـد النظر من أيّ نقطة في التجربة التاريخية أو السيرية، ماهية الحدود الخارجية لأشكال التنظيـم الاجتماعي والتجربة الشـخصية. وإذا كانت هناك حدود، فمن المرجـح أن تكون حـدودا متحرّكة. من أجل فهم حقيقـة القيد، نحن في حاجة إلى أن نثق بقدرة التسلسـل وأن ندرك أوجه القصور التي يفرضها دسـتورنا الطبيعي، وكذلك تلك المفروضة من قبل حالتنا التاريخية. وعلى أي حال، فلا يلزم أن نلجأ إلى فكرة وجود أفق ثابت من الاحتمال.

تنشأ أكثر أفكارنا عمومية حول الذات والمجتمع عن توسيع أكثر تجاربنا المحليّـة وضوحا، والمصحّحة بفعل تذكّر مدروس للأحداث الماضية وتخيّل اتّجاه مسـتقبلي. ويرينا مثل هذا التخيّل كيف يمكننا تحويل ما لدينا إلى شيء آخر، وكذلك ما يمكننا أن نحوّله إليه: الذاكرة إلى نبوءة.

تنشأ الفكرة الشـبحية للاحتمال عن كراهية الجديد. والجديد، وفقا لتلك الفكرة، ليس جديدا تماما لأنه كان يطارد العالم في السابق باعتباره محتمـلا. وفقط عندمـا نطلّق الفكر من الفعل، سـتبدأ وجهة نظر بمثل هذه الغرابة عن تجربة الارتباط والفعل في فرض نفسها علينا كأنها تزوّد ترياقا للأوهام التي يتعذر اجتنابها للملذات المجسّدة.

يتمثـل الموقف الفلسـفي الثالث في نـزع الصفـات الطبيعية لأكثر الموضوعات أهمية – وهي المواد التي نصنع منها عالمنا الإنساني للمجتمع والثقافـة. وهنا فإن البنى المؤسسـاتية والأيديولوجية التي تشـكّل هذا العالم لا توجد كأجسام طبيعية تمتلك نمطا وحيدا وثابتا من الوجود، بل توجد بدرجة تزيد او تنقص. إن شـيئيتها thingness – أي عرضها علينا كحقائق طبيعية أو حتى كقَدَر محتوم – هو نتيجة لانعزالها النسـبي ضدّ التحدي والتغيير.

وعلى خـلاف الحقائق الطبيعية، فمن الممكن أن توجد هذه الحقائق الإنسـانية بدرجة قد تزيد أو تنقص. وكلما زادت المسـافة بين أنشطتنا للمحافظة على السـياق وتلك الخاصة بتحويل السـياق، كان الإحساس بوجودها أشـد قوة. فهي توجد بصورة أشـد قوة لأننـا نتصرّف ونفكر بصـورة أكثر ضعفـا؛ أي أنّ القوة التي تمتص منّا تتجـذب إليه. وكلما قصرت المسـافة بين أنشـطتنا للمحافظة على السـياق وتلك الخاصة بتحويل السياق، وجدت هذه الحقائق البنيوية بصورة أقل وضوحا. ونحن هنا نزداد قوة لأنه يجري إضعافها.

ولذلـك فإنّ تطبيـع العالم الاجتماعـي لا يعدو كونه هلوسـة تتحوّل باسـتمرار إلى تعين. ولا يمكننا الهروب من هذا السـجن بمجرد التفكير بشـكل مختلف، بل يتوجب علينا أن نعيد تنظيـم المجتمع والثقافة بحيث يصبحان أكثـر حرّية. وعلى الرغم من هذا، فإن التفكير بشـكل مختلف يبدّد بعض الأوهام التي تُبقينا مستعبدين.

يرجع أصل المواقف الفلسـفية الثلاثة التي استحضرتها ودافعت عنها إلى العالم الإنسـاني، فـلا يمكننا حملها على التفكير بشـأن العالم غير الإنسـاني الـذي يحيط بنـا. إن عدم قدرتنا على عمـل ذلك هي مصدر التناقضات المتعلقة باللا شخصي، والتي ستتم مناقشتها في الجزء التالي من هذا الكتاب.

فـي العالم غير الإنسـاني، يتعين علينا أن نفصـل بين نظرية الطلاق divorce theory وبين الممارسـة، بواسـطة النتائج التـي تدفع بتفكيرنا إلى تناقضات يتعذر حلهـا. ومن خلال تجربة توجّهها النظرية، يمكننا أن نخفّـف من عواقب هذا الطلاق، ومن ثم فنحـن ننتج في العلوم الطبيعية وكيلا باهتا لكنه قوي للرابطة العميقة بين التأمل والفعل.

وفـي هذا العالم الطبيعي، نجد أنفسـنا في عالـم لا يمكننا فيه أن نتقبّـل ولا أن ننبـذ الفكرة الشـبحية للاحتمال من دون تسـميم أفكارنا بالالتباس والتناقض. يمكننا أن نحاول فهم العالم باعتباره حقيقة سرمدية فـي النهاية، وبالتالي فهـي محكومة بقوانين لا تاريـخ لها. وبذلك فنحن نُجبر أنفسـنا على الجهد المستميت لرسـم حدود ما هو محتمل. ونظرا

إلى ارتباكنا بفعل التناقضـــات التي يوجهنا إليها هذا الجهد، نحن نحاول الاستغناء عن فكرة النظر إلى المحتمل باعتباره سابقا مبهما لما هو حقيقي، لنكتشــف أننا – بالقيام بذلك – نضعف على نحو مُهلك مفهوم وجود كون يشبه القانون. وعند تحويل أفكارنا إلى الطبيعة، نجد أنفسنا غير قادرين على حلّ الأشـــياء إلى الأفعال التي نشأت عنها، وبالتالي غير قادرين على التمييز بين درجات الوجود.

إنّ بنى المجتمع والثقافة هي قتال تحول إلى حجارة؛ فهي ما يأتي إلى الوجـــود ما دامت، وإلى أقصى حدود، مقاطعتنـــا لخلافاتنا الأيديولوجية والعمليـــة حول تنظيم الحياة في المجتمع. وعندمـــا تتصاعد وتيرة القتال ثانية، تذوّب تلك البنى متحولة إلى العمل والتخيّل الجماعيين التي ظهرت منهما. وعندما نشـــكّل البنى المصمّمة بحيث تدعـــو إلى إعادة بناء ذاتها، فنحـــن نحولها إلى كل من أدوات متفوّقة لقوتنا وإلى انعكاســـات أكثر دقة لإنسانيتنا.

يمكننا أن نجد في الطبيعة مقابلات لهذه الولادة لبنية ما من فعل مُحطم للبنى structure-destroying وفعل صانع للبنى structure-creating. ومع تزايـــد قوّتنا عن قوة الطبيعة، يمكننا أن نقوم بأنفســـنا بإطلاق عنان هذه القـــوى. وعلى أي حال، فعندما تنصهر الأشـــياء في الطبيعة، حتى لو كان ذلك بفعل تدخّلنا، فهي لا تذوب فينا نحن. فهي تبقى غريبة وأجنبية عنا، وهي عديمة الشكل بنفس درجة كونها كذلك عندما تتشكّل.

5

الزمن والتجربة

تناقضات اللا شخصي

«كما يكافأ الرجل الأعمى بالوصول إلى وجهته إذا استنتج أفضل الاستدلالات من استعماله للعصا، يُكافأ العالم بتوقع النتائج التجريبية إذا كان يعرف كيف يستفيد إلى أبعد الحدود مما تسمح له أدواته بافتراضه»

المؤلف

مصدر التناقضات

إن العالم الوحيد الذي يمكننا أن نعرفه ببداهة واثقة هو ذلك العالم الخاص بنا؛ ففيما يتعلق به، نحن نقف، بصورة جماعية، ومع هذا ليس بشكل منفرد، في موقع الخالق. إن تراكيبه المجمدة هي مجرد بقايا ما يمكن أن يصبح مرة أخرى، وفي أي لحظة، علاقاتنا غير المجمدة بعضنا مع بعض. ومن هذه الكتلة المصهورة من التَذَات (بين الذاتية: intersubjectivity)، ومن الاختبار المتبادل عبر موانع الأجسام المتميزة والوعي المنفصل، تنشأ مؤسسات المجتمع وعقائد الثقافة.

إن أجهزتنا الإدراكية مصممة وفقا لمقياس هذا العالم وسياقه الطبيعي الآني. وعلى أي حال، فلأنها تتميز

بالخاصية البارزة للمرونة، واللاتناهي الوظيفي النسبي، والإزعاج الدائم في التوتر بين السـياق المحدود والاشتياق الذي لا يشبع، والكفاح الذي لا يمكـن إيقافه، وهي مقدرة لا ينهيهـا إلا الموت، فمتناولنا يمتد إلى ما وراء سياقاتنا الآنية.

وهـذا المتناول – أي التجـاوز transcendence في المعجمية اللاهوتية – متضمن حتـى في أكثر تجاربنا تفاهة للفهـم والرغبة. نحن نربط بين التفاصيل والنمـاذج الأولية prototypes، ونحاول التقاط أكبر قدر ممكن مـن خصوصيتها عن طريـق تجميع أو دمج هذه النمـاذج الأولية. وبهذه النماذج الأولية – أي مفاهيمنا حول أنواع الأشياء أو الأحداث – نستخرج أكبر قدر ممكن من خصوصية التفاصيل. وعلى أي حال، هناك شـيء في التفاصيل يبقى غير ملتقط، لكننا لا نستطيع تحديد قدره. ولهذا نقول عن التفاصيل إنها تفوق الوصف ineffable.

هذا الأفق المنحسـر للتفاصيل في أثنـاء فحصها بدقة من قبل الفهم يذكرنا بالبنية العامة لحالتنا. إن علاقتنا بسياقاتنا المنظمة الخاصة للفعل والفكر مماثلة لهذه العلاقة بين التفاصيل والفهم. ففينا، كما في التفاصيل التي يسعى فهمنا إلى إدراكها، توجد بقية لا تنضب. ثمة حالة مماثلة تنشأ في علاقاتنا مع الأشـخاص الآخرين؛ فنحن نتعامل مع القبول والاعتراف من قبل الشـخص الآخر باعتباره علامة علـى التوكيد المطلق فيما يتعلق بمكاننا في العالم، وهو توكيد لا يستطيع الآخرون تزويده مطلقا، وبالتالي فنحن نطلب اللا محدود من المحدود.

ومع تحركنا مبتعدين عن هذا المسـرح الإنسـاني وتحويل عقولنا إلى الطبيعة البعيدة، تقع أفكارنا في مجموعة من التناقضات. هذه التناقضات هي أوجـه التضارب المتعلقة بالتجربة، والتي لا نسـتطيع حلها. كما أننا، على أي حال، لسـنا عاجزين كليا عن التعامل معها؛ فبوسـعنا أن نخفف القيـود التي تُخضع لهـا بصيرتنا وقوتنا، ومن ثم نقـوم في تعاملاتنا مع الطبيعة بإعادة ترسيخ نسخة باهتة من المعرفة العميقة والأكثر كمالا التي يمكننا اكتسـابها من عالمنا الخـاص. وعملية الإنقاذ هذه تجعل من العلوم الطبيعية أمرا ممكنا.

وبالتالي، تزودنا العلوم الطبيعية بمعرفة تتسم بكونها أقل كمالا من المعرفة التي يمكننا أن نستقيها من مفاهيمنا الاجتماعية والثقافية، أو بعضنا من بعض، أو من أنفسنا، كما تبدو صورتنا منعكسة في مرآة الشخص الآخر. وعلى أي حال، فبوسعنا أن نقلل من عدم كمالها وأن نزيد من قوتها ببعض الحيل التسويفية. ونتيجة لذلك، فنحن نوهن قوة التناقضات، برغم أننا لا نستطيع التغلب عليها.

من الممكن اختزال جميع تناقضات اللا شخصي إلى اثنين: تناقض الزمن وتناقض الموضوعية.

اللا شخصي والشخصي

يستند فهم تناقضي الزمن والموضوعية إلى وجهة نظر معينة حول العلاقة بين تجربتنا بذواتنا وتبصرنا بالطبيعة. وتتشارك النزعة الفلسفية التي أُطلق عليها في فترة سابقة اسم المذهب الطبيعي مع الفلسفة الدائمة وجهة النظر القائلة بأن اللا شخصي يمتلك قيمة أعلى من الشخصي، ويسمح بمعرفة أكثر إحكاما. وفي بعض الجوانب المهمة، نجد أن رسالة هذا الكتاب، لكونها مخلصة لمعظم الأمور الأكثر تميزا والأكثر إرباكا في الثقافة الغربية الحديثة، مؤهلة بل وحتى عاكسة لهذه التراتبية للقيم والبصيرة. والآن هو الزمن الملائم للوصول إلى تعريف أكثر وضوحا ودقة لمحتوى وأساس هذا التأهل أو الاعتكاس.

ليس هناك في هذا الخط من التفكير ما ينكر أننا جزء من الطبيعة، ولا شيء فيه يحتكم إلى وجود مادة روحية متلاشية معفاة من الطبيعة وقوانينها. وتتمثل القضية هنا في التوصل إلى أفضل طريقة لتناول العلاقة بين الطبيعة الموجودة بداخلنا، كما نلتقيها ضمن عالم من المبادرة والتواصل الإنساني، وبين الطبيعة خارجنا، كما نتعامل معها فيما وراء حدود ارتباطاتنا مع الآخرين ومع أنفسنا. وفي سبيل استكشاف هذه العلاقة، نحن لا نقارن بين ما هو إنساني وما هو طبيعي؛ بل نقارن بين التجربة الطبيعية للإنسانية والتجربة الإنسانية للطبيعة.

هنـــاك حقيقتان – مـــن الحقائق الطبيعية – تؤديـــان دورا محوريا في تشـــكيل التجربة الطبيعية للإنســـانية. بناء على أُولـــى هاتين الحقيقتين، تمتلك معرفتنا الموجهة للفعل أفضلية على المعرفة المعزولة عن الفعل. وبناء علـــى الحقيقة الطبيعية الثانية، فإن ذلك الجزء من المعرفة الموجهة للفعل الـــذي يخاطب عالمنـــا الخاص – أي العالم الإنســـاني – قادر على تحقيق اختراق لا يمكن أن ينافســـه فيه أي جزء آخر مـــن معرفتنا. وباعتبارهما معـــا، تقترح هاتان الحقيقتان الطبيعيتان أســـبابا لرفض فكرة أن المعرفة الأكثر موثوقية هي معرفة اللا شـــخصي. ومـــن خلال القيام بذلك، فهما تسهمان أيضا في خلفية المعتقدات التي تدعم القيمة البارزة للشخصي.

تتعلق أولى هاتـــين الحقيقتين الطبيعيتين بخاصية العقل باعتباره أداة لحل المشكلات، والمبنية على مقياس كائن حي معرض للموت. تخيم ظلال أفكارنـــا على أفعالنا، وتُنفـــذ أعمالنا في العادة من أجـــل اغتنام الفرص وتفادي الأخطار. وعلى هذا المقياس الإنساني، يتواجه الفكر باستمرار مع المقاومة التي تفرضها الطبيعة المحيطة بنا والمتجسدة فينا.

ولكننا لا نصادف هذا العالم بصورة مباشـــرة، لأننا لســـنا روحا كونية متحررة من الجسد، فنحن لا نصادفه سوى ضمن العالم المتألق لمدركاتنا. وبالتالي، فإن الفلســـفة تناقش ما إن كانـــت عمليات تحرير الإدراك تمثل علامـــات موثوقة على الطبيعـــة الحقيقية للعالم أم أنها مجرد هلوســـة، تمارس سلطاتها بموجب وزن اتساقها الخاص.

وعلى أي حال، فنحن نســـتمر في الاعتماد على مبدأ الفعالية، فنحن أشبه بنفر من العميان الذين يحملون عصيهم لتحسس العقبات التي أمامهم، وبالتالي فإن تخميننا الناجح يكافأ بألا نصطدم ونســـقط وبـــأن نتقدم إلى الأمام إلى وجهتنا المطلوبة. وســـواء أكانت رسالة الأحاسيس تكشف الحقيقة أم لا، فنحن نجـــد التوجيه والتصحيح في المقاومة التي تفرضها الطبيعة على إراداتنا، لكن فقط في ذلك المسرح الصغير الذي يمكننا التمثيل على خشبته.

لن يكون العقل قادرا على حل المشـــكلات بالطريقة التي تميزه إذا أخفق في امتلاك الخواص التي تجعل نشاطه في حل المشكلات مختلفا تماما عن مثيلـــه في ماكينـــة أو زومبي (*) ولحل المشـــكلات بالطريقة التي يعمل بها،

(*) Zombie: الزومبـــي هـــو ميت أعيد إلى الحياة من غير أن يســـتعيد القدرة على الكلام أو حرية الإرادة [المترجم].

يجـــب أن يكون العقل قادرا على تمثيل موقف ما ككل متكامل، أي أنه يجب أن يكون مُجملا totalizing وهذا الدافع المُجمل هو ما يجعل الوعي على ما هو عليه. ولأن كل مثل هذا التمثيل المُجمل غير مكتمل وجدلي - أي أنه جيد لبعض الأشـــياء وســـيئ لأخرى - فإن العقل باعتباره وعيا يجب أن يتصارع إلى الأبد مع صدام التمثيلات، أي مع الغموض، والشك، والظلام.

ولحل المشكلات بالطريقة التي يعمل بها، يجب أن يكون العقل قادرا أيضا على القيام بخطوات لم يقم بها من قبل، وفقا للقواعد التي يمكنه صياغتها، إذا كان بوســـعه ذلك أصلا، فقط بعد أن يقوم بها. وبكلمات أخرى، يجب أن يكون قادرا على ألا يكرر نفســـه. هذا الدافع من المفاجأة، والابتكار، والتجاوز، عند اقترانه مع الدافع المُجمِل، يحول الوعي إلى ما نسميه بالتخيل، ويمثل جزءا لا يستهان به من قدرة العقل على مواجهة مشكلات التجربة الموجهة للفعل.

أمـــا الحقيقة الطبيعية الثانية فتتعلق بواحد من أنواع معرفتنا الموجهة للفعـــل: وهي المعرفة بعالمنا الخاص، وبالمجتمع والثقافة. وفيما يتعلق بهذا العالـــم، يمكننـــا أن نأمل في الحصول على معرفـــة تختلف عن أي معرفة أخرى لأنهـــا معرفة الخالق بخلقه. وتتوافق هـــذه المعرفة مع مبدأ البناء: يمكننا أن نتعرف، بشفافية لا نظير لها في أي جزء آخر من تجربتنا، على ما صنعناه بأنفسنا. هنا، وهنا فقط، يمكننا أن نتمنى الاستغناء عن نَبوت العميان وأن نرى بعيون مفتوحة على اتساعها.

إن المنظور الرباني الذي تعزوه كل من الفلسفة الدائمة والمذهب الطبيعي الحديـــث، بطرقهما المختلفة، إلى معرفتنا غيـــر المتحيزة بالنظام الطبيعي ينطبق، بملاءمة أكبر بكثير، على معرفتنا الإنسانية بالعالم الإنساني. وعلى أي حال، فهو لا يفعل ذلك تلقائيا أو بالتساوي؛ فقابلية تطبيقه المتزايدة هي نتيجة تحول ناجح للحياة الاجتماعية والثقافية في اتجاه معين.

إن ترتيبـــات المجتمـــع والثقافة تحارب بعناد لا يلـــين؛ فهي تبقى على قيـــد الحياة عن طريق إيقـــاف أو احتواء النزاع العملـــي والرؤيوي. وكلما زاد تنظيم المجتمع والثقافة لزيادة المســـافة بين أنشـــطتنا المحافظة على السياق وتلك المحولة للسياق، ازداد اكتساب هذه الترتيبات لمظهر الحقائق الطبيعيـــة. وهي تظهر بالنســـبة إلينا كمســـلمات، كقَدَرنا الجماعي. وفي الحقيقة، ذلك هو ما تتحول إليه حينئذ، بصورة ما.

فقط من خلال كفاح طويل، يحتل معظم تاريخ البشـرية، يمكننا إصلاح المجتمع والثقافة لتقليل المسـافة بـين الخطوات العادية التي نقوم بها ضمن سـياق مؤسساتي وأيديولوجي نأخذه باعتباره من المسلّمات، وبين الخطوات الاستثنائية التي نقوم من خلالها بإعادة تشكيل ذلك السياق، بالتدريج وخطوة خطـوة. ومن بين علامات نجاحنا أن يصبـح التغيير أقل اعتمادا على وقوع كارثة، وأفضل قدرة على أن يأتي من الداخل، كامتداد لأنشطتنا العادية.

إلـى حد ما، يمكن للتخيل أن يتوقع الحركة في هذا الاتجاه، وأن يفعل الأزمـة من دون أزمة. وإلى ذلك الحـد، يمكنه أن يبدل طبيعة الضرورات الخاطئة للمجتمع والثقافة، بعرضها في صورة البنى التي هي عليها بالفعل. وفي هذا الجهد، على أي حال، لا يتجاسر الخيال على توقع أن يكون ناجحا تماما. إن تحول transmutation فرضياتنا المؤسساتية والأيديولوجية إلى حقائـق طبيعية خاطئة ليـس مجرد قطعة من الوعـي الخاطئ بالإمكان تبديدها بفعل يتعلق بالتنوير، بل هي حقيقة واقعة، ناتجة عن المؤسسـات والممارسـات التي تظل متحصنة ضد التحدي والتغيير، باسـتثناء عندما تُجبر على ذلك بفعل صدمة خارجية أو بواسـطة نزاع عادي، حيث تتفاقم حتى تخرج عن السـيطرة. أما الترتيبات المطبّعـة naturalized للمجتمع والثقافـة فهي دوما مُعتمة جزئيا - ليس فقط لأنها ترتدي المظهر الكاذب للطبيعة، وتمثل السياق العَرَضي للنزاع باعتباره عقلانيا أو ضروريا، ولكن أيضا لأنها تُظهر وتُيسر ملكوت الموتى على الأحياء.

وفي سـبيل إصلاح المجتمع والثقافة لوضعهما بصـورة أكثر كلية في متنـاول الإرادة المتحولة، نحن نضعهما أيضا بصورة أكثر كمالا في قبضة التخيل التحولي. وبما أننا نجحنا - ونحن لا ننجح أبدا إلا على نحو متردد ونسـبي - فإن مبـدأ البناء - أي المعرفة التي يمكن للصانع أن يكتسـبها عن مصنوعته - ينطبق بقوة أشـد. وهنا نصبح أعظم وأكثر حرية، ونتمتع ببصيرة أعمق فيما يتعلق بعالم من صنعنا نحن.

أما نظير مبدأ البناء في وعينا الأخلاقي فهو دافع تحطيم الأصنام iconoclasm: أي رفـض الحقيقـة والقيمـة غير المشـروطة للعوالم المشـروطة والمعيبة التـي نبنيها، والتأكيد أن هنـاك دائما فينا، فرديا

وجماعيا، أكثر مما يمكن أن يكون فيها أبدا، فإن التعبير الأكثر اكتمالا لهذا الالتزام المحطم للأصنام هو تطوير أنماط من الحياة والوعي تزودنا بالوسائل والمناسبات اللازمة لمقاومتها وإصلاحها. وبهذه الطريقة، فهي تجنبنا الاضطرار إلى الاختيار بين الانهماك فيها بكل قلوبنا والاحتفاظ بالكلمة الأخيرة لأنفسنا، فيما يتعلق بالمقاومة والسمو.

يعد خلق مثل هذه المجتمعات والثقافات إنجازا يتحدث عن نفسه بقدرته على الترويج لأكثر مصالحنا أساسية، ليس فقط مصلحتنا في السيطرة على السياق، الذي هي أكثر ملامحه مباشرة، ولكن أيضا مصلحتنا في إعادة الالتئام التجريبية إلى الناس والموارد من أجل النمو الاقتصادي، ومصلحتنا في التدمير الدائم لكل المخططات الراسخة للتقسيم والتدرج الاجتماعي لمصلحة قدرتنا على إعطاء أنفسنا بعضنا لبعض باعتبارنا المخلوقات الأصلية الراديكالية التي نعتقد في النهاية أننا هم، وليس كمجرد رموز في أي من مثل هذه المخططات.

إن الاختراق الذي ينتج بصورة أقل اكتمالا عن مبدأ حل المشكلات وأكثر اكتمالا عن مبدأ البناء له تكلفة، وهذه التكلفة هي أن المعرفة التي يَعد بها كل من حل المشكلات والبناء، للأفضل والأسوأ، تكون ذات مصلحة. ومع تزايد الاختراق مع انتقالنا من المبدأ الأول إلى الثاني - من استخدام الرجل الأعمى لعصاه إلى البصيرة التي يمكن لخالق بشري أن يمتلكها عن خلقه الاجتماعي والثقافي - تزداد أيضا أهمية امتلاك المصلحة في الخطوة نفسها. وهنا تنمو البقية البراغماتية في فكرنا فيصبح ما نعرفه ملوثا بفعل ما سنعرفه.

إن تخميناتنا المتعلقة بحل المشكلات، على المقياس الذي يمكن فيه للفكر أن يرافق العمل، لا تمتلك سوى البقية البراغماتية لعصا الرجل الأعمى: فنحن نحكم عليها من خلال استخدامها في تمكيننا من السير للأمام من دون أن نسقط. أما المقاومة التي نواجهها فيمكنها أن تدعم التخمينات البديلة، كما أن تفوق بعض هذه التخمينات على غيرها قد يتغير ونحن نعيد توجيه جهودنا.

تحتوي مفاهيمنا عن الإنســانية والمجتمــع بقية براغماتية بمعنى أكثر ردكلة بكثير، ونحن لا نستخدمها فقط كأسلحة في صراع المصالح الواقعة في شــرك الــرؤى، لكننا أيضا غير قادرين علــى أن نحذف منها خاصية تحقيــق الذات المتعلقة بالنبوءات. ويعني التعامل معها كأدلة إرشــادية أن نمنحهــا درجة مــا من القوة التحوليــة. بيد أن هذه القــوة لن تكون غير محــدودة – فلن تُحل القيود غيــر الملحوظة داخلنــا وحولنا تحت ضغط الأمنيات – لكنها ســتكون حقيقية. وهي تنتج عن العديد من المصادر: إن فكــرة المجتمع – حتى فكــرة المجتمع الحر، التي تســتند إلى التعاون بين الأفراد المطمئنين إلى تساوي الفرص والاحترام – ليست لها ترجمة فريدة وغير خلافية غير أنها تنظيم معين للحياة الإنســانية، وأن فهمنا للمصالح والنماذج بالنسبة إلى الممارسات والمؤسسات التي نتخيلها فيها من الممكن تحقيقه، بحيث تكون هناك علاقة داخلية بين تفكيرنا بشــأن تلك النماذج والمصالح وتفكيرنا بشــأن هذه المؤسسات والممارســات، وأن الوعي يكون دوما فرديا ومتجســدا في كائن حي منفرد، في حين أن المجتمع والثقافة هما منشآت جماعية، لا تخضع مباشرة لسيطرة الإرادة والتخيل الفرديين، وكذلك، وقبل كل شيء، فإن أيا من أنماطنا للحياة في المجتمع والثقافة لا يمكنه استنفاد مواردنا من البصيرة والتجربة، والتي تتجاوزها دائما.

ومــن أجل كل هذه الأســباب، فإن تفكيرنا بشــأن العالم الذي نصنعه يظل إلى الأبد مغمورا في ظلال الغموض، والإســقاط، والانخداع، وخداع الذات، في حين تتنكــر الإرادة كبصيرة، وتتمنى أن تصبح الفكرة حقيقة. وعلى أي حال، فكل هذه العيوب هي استثناء للاختراق الخاص الذي نتمتع بــه في الميدان الذي ينطبق عليه مبدأ البناء، أقل من كونها الســعر الذي يجب أن ندفعه مقابل ممارسة هذه السلطة.

لنفتــرض أننا تركنا ميدان معرفتنا بالعالم الــذي صنعناه، والذي فيه مبدأ البناء، مع بقــاء وعده بالتبصر من الداخل صحيحا إلى حد نجاحنا في خلق المجتمعات والثقافات التي تمنحنا الوسائل التي يمكننا بواسطتها أن نتحداهــا ونغيرها. ولنفترض أننا بعد أن تركنا مأوى التخيل هذا الذي انكمش على مخلوقاته الجماعية الخاصة، حينئذ سنواصل السفر مبتعدين

عن سياق تجربتنا الداخلية، حتى نتجاوز حدود معرفتنا بذلك الجزء من العالم الطبيعي الذي تواصل فيه أفكارنا تظليل أعمالنا. وأخيرا، نحن نتحول خارجا إلى الحقائق المجهرية أو العيانية التي تقع فيما وراء متناولنا الآني. وهنا موضع العلم.

علينا الآن أن نعيد خلق الظروف التي تسمح لنا بتشكيل تخمينات موثوقة في العالم الذي يمكننا الوصول إليه. ونحن نعمل ذلك بمد عصا الرجل الأعمى من خلال أدوات أو آلات العالِم، ونفعل ذلك أيضا بتنظيم التجارب التي تحاكي تجربة الرجل الأعمى للضرب بعصاه مقابل الموانع، أو تجربته في اكتشاف أن طريقه مفتوح بصياغة الفرضيات وفقا لتجربته المتعلقة بالمقاومة أو التقدم.

قبل أن يمكن أن تُصبح عقيدة تتعلق بالفلسفة الطبيعية أو فرضية عاملة للعلوم الطبيعية، فإن فكرتنا القائلة بأن كل الحقيقة محكومة بشبكة من الارتباطات السببية تمثل فعلا إيمانيا، وهو فعل إيماني من حيث قدرتنا على فهم كل الحقيقة بطريقة تبقى مشتركة مع تلك التجارب الأولية لتلمس طريقنا بعصا الأحاسيس في عالمنا المباشر. وكما يكافأ الرجل الأعمى بالوصول إلى وجهته إذا استنتج أفضل الاستدلالات من استعماله للعصا، يُكافأ العالِم بتوقع النتائج التجريبية إذا كان يعرف كيف يستفيد إلى أبعد الحدود مما تسمح له أدواته بافتراضه.

وكلما أوغلنا في التحرك مبتعدين عن نشاط الإرادة والتخيل الموجه إلى العالم الإنساني الذي نبنيه، وبعدئذ مبتعدين حتى عن تلك الأجزاء من الطبيعة التي يمكننا أن نمسها مباشرة، معتمدين على الأدوات لتمديد مدى أحاسيسنا وعلى التجارب لتوسيع مجال اصطداماتنا مع الطبيعة، ازداد احتمال أن هذه المعرفة التي يمكننا اكتسابها ستكون ملوثة بغلاف مجازي يتعذر استئصاله.

أما الأكثر أساسية من بين هذه المجازات فستكون فكرة التسبيب الكوني universal causation نفسها، تليها الأفكار المألوفة والعامة الأخرى مثل القوة، والمادة، والطاقة. وكما أن البقية البراغماتية التي تقوض تقارب أو موضوعية الفكر تبلغ أكبر مدى لها بالضبط حيث يمكننا أن نتمنى

اكتســاب المعرفة الأكثر حدة - أي التبصــر بالعوالم الاجتماعية والثقافية التــي نبنيها بشــكل جماعي - فكذلك يبلغ الغلاف المجــازي أثقل وزن له عندما يكون تفكيرنا بشأن الطبيعة أكثر كونية وطموحا لأنه أشد انفصالا عن أنفسنا.

وعلى أي حال، فإن تلوث المعرفة هذا بفعل المجاز سيتم تعويضه بفعل لا مبالاة تمثل الجانب العكسي للاهتمام المستبطن لوجود البقية البراغماتية في أفكارنا حول أنفسنا. ومع ذلك فإن الأدلة والتجربة قد تدعم التمثيلات، والتخمينــات، والنظريات البديلة. وعلى أي حال، فــإن اختيارنا من بينها ســيتعرض لقدر أقل من التشــتيت بفعل مصلحتنا في جعل العالم - عالمنا - يســير بطريقة ما بدلا من أخرى. وربما كانــت لدينا مثل هذا المصلحة بســبب تصوراتنا المسبقة - المنهجية، أو الميتافيزيقية أو اللاهوتية - لكنها ستكون أضعف وأقل وضوحا. سيتم تبسيط معايير النجاح، ومن ثم سيكون مــن الملائم وجــود تقارب من نوع لا يمكننا أن نتوقعــه في معتقداتنا حول المجتمع والإنسانية (وحينئذ فقط، في معرض تمردنا ضد الطبيعة المفككة للمعرفــة العلمية، ونحن نصر على البحث عن تفســير لكل شــيء، وعلى اكتشــاف ما يعنيه مثل هذا التفســير لموضعنا في العالم، ســتظهر مشكلة البقية البراغماتية بصورة أكثر حدة داخل العلم ذاته. وفي حين تصبح أكثر شــمولية وأقل ارتباطا بالدليل والتجربة، تتوقف أفكارنا حول الطبيعة عن أن تكون قابلة للانفصال عن مشاريعنا الخاصة بأنفسنا).

قد نُغرى بأن نســيء فهم نجاحنا المحدود والمتميــز في التنبؤ العلمي والســيطرة التقنية كعلامة على أننا نرى العالم كما هو عليه بالفعل، وقد نحاول نســيان أننا نراه مســجونا في منظور المخلوق الفاني وندعي رؤيته بعينــي الله. وبعد ذلك قد نبدأ في التعامل مع معرفتنا بالعالم الإنســاني باعتبارهــا معرفة أكثر غموضا، وأكثر إثارة للجدل، من معرفتنا المتدرجة، والتقاربية، والأكثر موثوقية بالطبيعة والكون.

ارتكبــت الفلســفة الدائمة هذا الخطأ بصورة مــا، في حين يرتكبه المذهب الطبيعي الحديث بصورة أخرى. ويرقى ذلك لاعتباره ســوء فهم هذيانــي لحالتنا. تمثل لامبالاتنا الجانب الآخر من تباعدنا؛ فنحن نرى

حقيقة بعيدة بصورة مبهمة عبر الزجاج، متجسـدة في صورة مخلوقات فانية، باستخدام وإساءة اسـتخدام القدرات المُجملة والمُتجاوزة للوعي، مضخمين أحاسيسـنا عبـر الأدوات، وتجاربنا من خـلال التجارب. لا يمكننـا أن نأمـل في وصف وتوضيح تلك الحقيقة إلا بواسـطة اللجوء إلى الأفـكار التي تتطلب العديد من طبقات الترجمة إلى لغة يمكننا أن نستخدمها لوصف ما نجده في العالم القريب منا: العالم الذي يظل فيه الفكر مقترنا بالفعل action.

وفي مقابل هذه الهلوسـة، يجب علينا أن ننقذ أنفسنا بواسطة تواضع يعمل كطرف مقابـل في أفكارنا حول الطبيعة والكـون لتحطيم الأصنام الذي يجب أن يُلهم معتقداتنا حول المجتمع والثقافة.

تناقض الزمن

يكشف تناقض الزمن الصراع بين حقيقة الزمن- أي الصفة التاريخية للكـون- وبين الصورة السـببية للعالم. لنفتـرض أن الزمن وهم، أو ملمح ثانوي للذاتية subjectivity الإنسانية، بدلا من أن يكون خاصية موضوعية للطبيعة، وبالتالي فلا يمكننا إصدار الأحكام السـببية أو تزويد تفسيرات سـببية للأحداث من دون تضليل أنفسـنا، لأن جميع العلاقات سـتكون متزامنة، أما التركيب الحقيقي للعالم فسـيكون شبكة من القيود المتزامنة المتبادلـة. وإذا أطلقنا على هذه الشـبكة اسـم السـببية، فنحن نتلاعب بالألفاظ. إن العالم المرئي حقا سـيكون متشـعب الجوانب بصورة أبدية، والـذي لا يمكن أن يعبر عنه سـوى عقل إلهي، متحرر من شـراك الفناء والمحدودية؛ لأنه ليسـت السببية وحدها التي سـتُترك دون مبرر حينئذ؛ فالحياة نفسـها كما نعيشـها - أي رحلتنا المبهرة والمروعة من الولادة إلى الموت - ستكون مجرد هلوسة.

ولنفتـرض، وعلى العكس مـن ذلك، أن الزمن حقيقـي، ويمر بجميع الخطوات وصولا إلى التنظيم النهائي للطبيعة. حينئذ لا يمكننا أن نصدر أحكاما سـببية إلا بمعنى مصحح ومحدود للغاية، ولن ينطوي الكون على قوانين دائمة لتنوير مثل هذه الأحكام. أما النظاميات شـبه القانونية التي

نبني عليها أوصافنا السببية فلن تكون سوى أوصاف تقريبية ومؤقتة لبعض حالات الكون، وستكون هذه الحالات محدودة زمنيا، حتى إذا كان الزمن طويلا جدا. كان هناك زمن لم تكن تنطبق فيه هذه القوانين، حتى بصورة تقريبية، وسيأتي زمن آخر لن تعود فيه صالحة.

وإذا ادعينا أن ثمة قوانين عليا تحكم تعاقُب دول العالم وقوانينها العابرة، فنحن نستحضر وجود حقيقة أخرى تسمو فوق الكون الحالي. نحن نتخيل أن هذه الحقيقة الأسمى هي نفسها غير مُبتلعة في الزمن.

عندما نتقبل فكرة أن الزمن يمر بالخطوات كافة، وأنه لا يوجد شيء لا يغزوه الزمن ويدمره، فنحن لا نُصادر الحق في تزويد التفسيرات السببية بمعنى معدل بصورة متطرفة. نحن نعمم بصورة تناظرية من حالات معينة في الكون، والواقعة ضمن حدود الزمن، فنقول ما دامت بعض الملامح الحاسمة لهذه الحالات مستقرة، فستنطبق بعض النظاميات شبه القانونية. وعلى أي حال، نحن ندرك أنه، حتى ونحن نستحضر مثل هذه النظاميات لوضع أساس لتفسيراتنا السببية، قد تكون في سبيلها إلى أن تُلغى.

إن أي نظام اجتماعي واقتصادي، بمجرد أن يستقر من خلال توقف النزاع على أسسه المؤسساتية والأيديولوجية، يقدم علاقات منتظمة. وإذا سمحنا لهذا النظام بالتطبع، وإذا تغاضينا عن قدرتنا على تحديه وتغييره، فقد نُغرى بأن نخلط على سبيل الخطأ بين روتيناته وبين القوانين العالمية والأبدية للتنظيم الاجتماعي والاقتصادي. وعندما ننكر مثل هذا الارتباك، فلا يمكننا أن نفكر في تحول أو تعاقب النظم إلا بواسطة الاستدلال من سجل التجربة الماضية وبالتنويه النبوئي للفرص التحولية غير المدركة، وهذه أيضا هي الخاصية التي يجب أن تُميز تفكيرنا بشأن الطبيعة– ولو بقدر من الحميمية والثقة أقل من التفكير بشأن الإنسانية– إذا كان الزمن يمر بجميع الخطوات بالفعل.

ولذلك فإن وجهة نظرنا التقليدية للتسبيب ليس لها أي معنى؛ لأن التسبيب إما أنه، مثل الزمن نفسه، مجرد وهم، وإما أنه – بسبب حقيقة الزمن – يفتقر إلى أساس فيما وراء الزمن. أن نفكر سببيا، إذن، هو في

أحسن الأحوال أن نفكر بواسطة سلسلة من الدوائر المتراكزة، أو التموجات المتوســـعة، حول تجربتنا المباشرة. وبالتالي فإن الموقع المتوسط الذي يوجد فيه الزمن، ولكن ليس كثيرا جدا- والذي هو فيه أكثر من وهم لكن أقل من سيد- هو مجرد أمنية. وهي أمنية للهروب من استبداد الزمن على الفكر، بالنظر إلى أننا لا نستطيع الهروب من استبداده على الحياة.

فـــي العالم الإنســـاني، يمكننا - ونقـــوم بالفعل - حـــل تناقض الزمن باقتناص جانبه الثاني. يبين تاريخ النظرية الاجتماعية أنه حتى في تفكيرنا بشـــأن المجتمع والذات، فنحن لا نصل بســـهولة إلى هذا القبول للخاصية التاريخية لوجودنا، وعلى الرغم من هذا فنحن نتوصل إليه في النهاية.

لا يمكننـــا حل تناقض الزمـــن لأنه يلوث فهمنـــا للطبيعة. ومع ذلك، يمكننـــا أن نوهـــن قوته بـــأن نطور في العلـــوم الطبيعية نظيـــرا مُخففا لفهمنا التاريخي للإنســـانية. إنه حادث متعلـــق بالتطور التاريخي للعلوم الحديثة فضلا عن كونه إيحاء بأي ملمح عميق ومستديم للعلم يدل على أن القيـــاس الكمـــي لغاليليو (*) وميكانيكا نيوتن (**) قد ســـبقا التاريخ الطبيعـــي لداروين (***)، ثم بدأت الكوزمولوجيـــا تعودنا على فكرة أن الكون نفســـه له تاريخ. إن الفشـــل في القبول الكامـــل بهذه الفكرة حول التاريخ الطبيعي للكون يســـمح لنا بالتعلق بإجحاف مفاده أن ثمة فيزياء غير تاريخية يمكنها أن تضع أسس المعرفة العلمية.

إذا كانت للكـــون بداية، فعند أي نقطة دخلت القوانين التي نربط الآن بينهـــا وبين طريقة عمله حيز التنفيـــذ؟ إن المحافظة على صفة اللازمانية timelessness للزمـــن عن طريق اللجوء إلى مفهوم القوانين الســـامية يعني مـــزج الإجحاف بتجاهـــل الآراء المعارضة، إذ كيف لنا أن نســـتنبط القوانين المفترضة لكل العوالم المحتملة إلا عن طريق القياس بذلك العالم الموجود بالفعل؟

(*) Galileo: غاليليـــو غاليلي (1564-1642) فيزيائي وعالم فلك ورياضيات إيطالي، وواضع أسس العلم التجريبي الحديث [المترجم].

(**) Newton: الســـير إسحق نيوتن (1642-1727) رياضي وفيزيائي إنجليزي، وضع قانون الجاذبية العام وقانون الحركة [المترجم].

(***) Darwin: تشـــارلز روبرت داروين (1809-1882) عالم طبيعة بريطاني وواضع نظرية تطور الأنواع [المترجم].

إن فهـم فكرة التاريخ الطبيعي بالكامل، بتوسـيع مجالها من تاريخ الحيـاة إلـى تاريخ الكون، هـو أن نُضعف العوائق بين تفكيرنا بشـأن الطبيعة و تفكيرنا بشـأن أنفسـنا؛ وهو تقريب الأول من ذلك الأخير، ومن ثم رؤيته على أنه ذلك الشكل من المعرفة الأكثر نقصا وإبهاما الذي هو عليه بالفعل.

تناقض الموضوعية

أمـا التناقض الثاني الذي تسـقط تجربتنا مع اللا شـخصي ضحية لـه فهو تناقـض الموضوعية. وتكمن قوة هذا التناقـض في تقويض ثقتنا بموثوقية فهمنا للعالم باعتباره تمثيلا للحقيقة. إن التعريف والحل المحتمل لهذا التناقض هو ما كان الشـغل الشاغل لجزء كبير من الفلسفة الغربية منذ هيوم (*) وكانط. وسأعيد صياغته هنا من أجل مزيد من الاستكشاف لنتائج رؤية أن معرفتنا بالطبيعة لا تصبح أكثر موثوقية إلا إلى الحد التي تتشارك فيه بعض خواص معرفتنا بالإنسانية.

إذا فكرنا مليا في نتائج أفكارنا السـببية حول العالم فسـنجد أنفسنا مُنقادين إلى استنتاج أن العالم - كما نراه ونواجهه - هو فقط ذلك العالم الـذي ينقله إلينا جهازانا الإدراكي والعصبي، فهو وهم داخلي يقدمه إلينا الدمـاغ والحواس. ولا نمتلك طريقة لفهم علاقة هذا الوهم بالعالم وحده - أي العالـم كما يراه الله ويعرفه. ليس فقط أننا ننظر من نقطة خارجية إلى تخوم متزايدة الإظلام، بل إننا نجد أنفسنا أيضا مسجونين في أجساد ضعيفة وفانية، ومزودين بأجهزة إدراكية مبنية على مقياس سياق أفعالنا. يمكننا أن نمدد وصول هذه المعدات عن طريق الماكينات (أدوات الاستقصاء العلمي)، لكننا لا نستطيع القفز خارجين من أنفسنا.

ومـع ذلك فمن خلال الفعل والمعيشـة، نحن نعتنق هذا الوهم باعتباره مظهـرا يدل على واقعية العالـم، نحن نعزو المقاومة التـي نصادفها إلى أفعالنا باعتبارها فحصا مسـتمرا للحقيقة، وبالتالي فإن التخوفات التي

(*) Hume: دافيد هيوم (1711-1776) فيلسـوف ومؤرخ ومنظر سياسـي اسكتلندي قال إن الاختبار هو مصدر المعرفة كلها [المترجم].

يثيرها في عقولنا الشــك في هذا الوهم تبدو لنا كما لو كانت هي نفسها أوهاما، جلبتها علينا جهود مضللة للوصول إلى ما وراء أنفســنا، والمساواة بين الوصول إلى الحقيقة الموضوعية التحرر من شــرط الوجود المتجسد. لا يمكننا أن نتخلى عن هذا التجاوز ولا أن نلتزم بتضميناته.

إن الخوف من الوهم مفروض علينا بفعل تفكيرنا السببي بشأن الطريقة التــي تترجم فيها الحقيقة إلى تجربة الكائن المحدود، والمتجســد- أي كل منــا. نحن نصف الظل الــذي تطرحه الحقيقة على ذاتيــة الكائن الحي، وليس بوسعنا أن نقارن الظلال بالظلال. ولذلك فإن التفكير السببي نفسه قد يكون جزءا من الوهم لسنا قادرين على الوثوق به كإظهار للحقيقة.

سواء في الفعل أو المعيشة، علينا أن نعتمد على رسالة الأحاسيس، التي تُدبَّر وتُصحَّح من قبل تجاربنا المفســرة. ومع ذلك، فإن الشــك في الوهم يمثل حدثا يقع ضمن هذا الفعل والمعيشة، وهو نتيجة للوعي، وليس هذيانا ميتافيزيقيا. ولأن وعينا يتضمن الاعتراف بحالتنا المتجســدة الشخصية، فذلك إدراك أننا لســنا الله. إن فكرة الموضوعية أو الحقيقة - الموضوعية المتوافرة للكائن المحدود والمتجسد - وليس الموضوعية المتوافرة لله - تبقى منقسمة ضد نفسها.

في العالم الإنســاني، نحل تناقــض الموضوعية لمصلحة العمل والحياة فإن العالم خارجنا ليس العالم الذي يُرى من موضع الأفضلية الذي تتمتع به النجــوم، بل العالم المرئــي من منظور الناس الآخريــن. هذه الحقيقة الخارجية ولكن الإنســانية تتخذ شــكلين: التَــذَات intersubjectivity - أي التعامــلات بين العقــول - والبنية المؤسســاتية أو الأيديولوجية - أي الترتيبــات والفرضيات المشــتركة التي تحدث مثل هــذه التعاملات على أساســها، وبالتالي فإن أحدهما هو الشــكل الســائل، والآخر هو الشكل الصلب للحياة الاجتماعية.

قــد تكون هذه الأشــكال التوأميــة للعالم الإنســاني منفصلة عنا، أو نحــن عنها. وبرغم هذا، فــكل منها يجيء منا ويعود إلينا: من وإلى النحن الجماعيــة، إن لم يكن إلى النحــن الفردية. وفي مواجهتها، نحن لا نواجه حقيقة خارجية محضة من الممكن أن ينطبق عليها تضاد الموضوعية.

نحن نعيش منعكسين كل منا في وعي وإدراك الآخر، فنكتشف ونطور أنفســنا من خلال التلاقي مع الآخريــن، ويبقى وعينا الذاتي خاويا إلى أن يُملأ بذاكرة مثل هذه اللقاءات، وبالتالي فإن التذات مركزي بالنسبة إلى الذاتية.

إن البنــى المؤسســاتية والأيديولوجيــة للمجتمــع هي مجــرد البقايا المتحجرة إلى حين لمغامراتنا في الارتبــاط، والنُصُب التذكارية لكفاحاتنا المنقطعة إلى حــين. وبعد ذلك فهي تصبح أيضا القوالب templates التي تتطور ضمنها أنشطتنا العملية والاستطرادية الروتينية. ويمكننا أن نعرفها بحميمية وثقة أكثر، مما يمكننا أن نعرف الأشــياء والأحداث في الطبيعة أبدا ؛ فهي البقايا الملفوظة من ذواتنا الجماعية.

وهــذه البنى قد ترتدي المظهر الخــداع للطبيعية. وعلى أي حال، فبوســعنا أن نبدل طبيعتهــا، ويمكننا أن نفعل ذلك بإحدى الطرق عن طريق تكثيف وتوســيع الصراعات على الانقطــاع interruption التي هي مبنية منه، ويمكننا أن نعمــل ذلك بطريقة أخرى بإعادة تنظيمها بحيث تســهل مراجعتها ، وبالتالي تحسين ســلطاننا عليها وخلالها، وتقريبها منا.

عادة مــا تمر علاقاتنا بهذه الســياقات المؤسســاتية والأيديولوجية المنظمة للحياة والفكر الســويين بثلاث مراحل. في المرحلة الأولى، هناك انفجار للصراع والاختراع. وهذه هي اللحظات التأسيســية في التاريخ، وأزمنــة إعادة التخيــل وإعادة البناء، وهي مُعدة لنا كعلامات إرشــادية، أو جدول أعمال، أو منظور لمســتقبل يستحق أن نمتلكه ولأفضل طريقة للوصول إليه.

بيد أن هذه ليســت لحظات من الثورة بالمعنى الحالم الذي ساد في القرن التاســع عشر - أي الاستبدال العنيف، والمفاجئ، والشامل لكامل النمــط المنظم للتفكير والمعيشــة بنمط آخر؛ فهي سلســلة من أحداث الإصــلاح الثوري، حيث يتــم تغيير جزء من الإطار الراســخ للترتيبات والأفكار. وهذا التغيير، على أي حال، يكفي لأن يتطلب إعادة ترتيب كل الأجزاء التي لم تتغير.

وفي المرحلة الثانية، تتحسر الصراعات الأساسية، ومن ثم تبرد البنى المؤسساتية والأيديولوجية الناتجة. وفي هذه المرحلة من تناقص الضوء والحرارة، تتمثل مهمة الأفكار العامة، ليس فقط في الاستنباط المنظم لتضمينات جدول الأعمال الأساسي، بل في إطالة حياته وقوته في غياب الارتباطات والنزاعات التي نشأ منها جدول الأعمال هذا، ولذلك، على سبيل المثال، فإن نظرية للعدالة بُسِّطت بلغة مجردة وغير تاريخية ظاهريا قد تضفي في الحقيقة غطاء من التبرير على الحقائق البسيطة للإصلاحات الثورية التي استهلت التسوية الديموقراطية - الاجتماعية في منتصف القرن العشرين، مع التزامها بإعادة التوزيع التعويضي من خلال نظام الضريبة والنقل tax-and-transfer وهجرها للمحاولات الأكثر راديكالية لإعادة تنظيم كل من السياسة والإنتاج. وتحاول مثل هذه النظريات جعل الضوء يبقى من دون الحرارة.

وفي المرحلة الثالثة، تتحسر اللحظة الأساسية بعيدا جدا عن التجربة الحالية من أجل مواجهتها بوضوح وسلطة، فلم يعد بوسعها التحدث بصورة مؤثرة حتى من خلال مركبة العقائد التي تُعيد الموتى إلى الحياة. ولذلك يتشاحن الناس، من دون توجيه، أو أنهم ينتظرون أزمة جماعية أخرى يمكن أن تنقذهم من الصغار والالتباس.

ليست هناك مجموعة من الإبداعات الاجتماعية والثقافية أكثر أهمية من تلك التي تسمح لنا بتعجيل تعاقب هذه المراحل، ودمجها في مراحل أخرى. إن السيطرة على السياق تجعلنا ربانيين أكثر وتخلق سياقا مواتيا لتقدم كل من مصالحنا المادية في الجِدَة العملية practical novelty ومصالحنا الأخلاقية في الانعتاق الفردي.

وعلى سبيل المقارنة، يشير هذا البيان عن أصل البنى إلى معنى ومدى تمكننا من احتواء العبء الذي يفرضه تناقض الموضوعية على معرفتنا بالعالم الطبيعي. ومع انتعاش مذاهب الأيديولوجيين، في مرحلة التبريد، فإن تألق جدول الأعمال المُعتِم للحياة الاجتماعية والثقافية، وكذلك الممارسات، والأدوات، والأفكار التجريبية للعلوم الطبيعية يسمح لنا بأن نحمل إلى معرفتنا بالطبيعة قليلا من المباشرية والحميمية المتعلقة بمعرفتنا بالإنسانية.

ولأن الخاصية المميزة للعلم التجريبي تتمثل في دمج الأدوات والأفكار بطرق تسمح لنا بتوسيع مسرح الفهم والفعل الذي نواجه فيه العالم، فإن التجربة هي تدخل في تطافرات الطبيعة لاكتشاف كيفية عمل الأشياء باكتشاف ما تتحول إليه تحت ظروف مختلفة من الضغط، لكننا نحن الذين نتدخل. أما الفكرة التجريبية فهي الامتداد التأملي لمثل هذا التدخل العملي، وعن طريق مزاوجة التجربة بالتخمين، نحن نضع أنفسنا في نسخة مخففة من ظروف الخالق، فنحن نعيد صنع الطبيعة أو نتخيل أنها أعيد صنعها، وبهذه الوسيلة فنحن نحرر أنفسنا، ولو جزئيا وتجريبيا، من الشك في معتقداتنا، ونعيش مرة أخرى، غير خائفين، في ضوء ما هو حقيقي.

6

حقيقة الزمن: تحوّل التحوّل

«إن موقعنا بوصفنا كائنات حية تعيش وتموت بمرور الزمن يقع في جذور السمة الأكثر مهابة من تجربتنا: التفاوت غير المحسوب والمستعصي بين مقياس الحياة الإنسانية وحقيقة الكون حولنا»

المؤلف

الزمن حقيقي

ليست هناك حقيقة أكثر أهمية لأن نُقر بها إذا أردنا أن نفهم أنفسنا ومكاننا في العالم.

إن حقيقة الزمن ليست ملاحظة تافهة بلا معنى، بل هي مقترح ثوري، غير متوافق مع جزء كبير من العلم والفلسفة التقليديين. وبصفة خاصة، فهي تمثّل لعنة anathema للفلسفة الدائمة، والتي تتخذ زيف الزمن كعقيدة رئيسية. وبالنسبة إلى الوجود الإلهي والمطلق، وبالنسبة إلى العقل - إلى حد مشاركة العقل في مثل هذا الوجود - فإن جميع الأحداث الجارية في العالم، وفقا لتلك الفلسفة، تكون متزامنة. فليس هناك سوى حاضر أبدي.

وعلى أي حال، ليســت الفلسفة الدائمة وحدها هي التي تقاوم الإقرار بحقيقــة الزمن؛ فالعلاقات المنطقيــة أو الرياضية بين الافتراضات، حتى عندما تشير إلى الأحداث التي يبدو أنها تقع ضمن الزمن، تبدو هي نفسها سرمدية، وبالتالي، فبعد أن نخلّص أنفسنا من تأثير الفلسفة الدائمة، فقد نســتمر في اكتشــاف مؤامرة ضدّ الإقرار بحقيقة الزمن، والمترسخة في الحصن الداخلي لحياتنا العقلية.

ولا تقتصــر تضمينات هذا الانقســام في تجربتنا على اســتنتاجاتنا المنطقيّة والرياضية؛ فهي تمتد أيضا إلى ممارســاتنا المتعلقة بالتفســير الســببي. ومن هذه الحقيقة ينشــأ ما أســميته تناقض الزمن في موضع ســابق. فإذا كان الزمن يمر بجميع المراحل، فليست هناك قوانين سرمدية للطبيعــة؛ فكلّ قانون له تاريــخ، وكلّ منها يتغيّر. وبعد ذلك، على أي حال، تُترك أحكامنا الســببية غير مســتقرة وغير آمنة لأنه ليست هناك قوانين دائمة تؤمّن عليها.

وبمعنى ما لم يتم تفسيره بعد، فقد تتغيّر القوانين والظواهر معا، ومع ذلك فهي لا تتغيّر على نحو خارق، بل تتغيّر لسبب. ومن الناحية الأخرى، إذا كانت حقيقة الزمن ســطحية، وإذا فشلت في المرور بجميع المراحل، إذن فالتفسير السببي يجب أن يكون محدودا في وصوله إلى الدرجة نفسها وبالمعنى نفسه. فحيث يفشل الزمن، تفشل السببيّة، ويسيطر التزامن simultaneity.

وعلى أي حال، إذا كان الزمن غير واقعي، فلا شيء في حالتنا سيكون مــا يبدو أنــه عليه؛ لأن كل مظهر في حياتنا منقــوع في الزمن. إن القوة، والاحتمال، والمستقبلية، والتجريبية لن يكون لها أي معنى كملامح رئيسية لتجربتنا. أما حياتنا فستكون أنفاقا من الوهم لا يمكننا أن نهرب منها، كما توصي به الفلسفة الدائمة، إلا بواسطة الارتباط بحقيقة سرمدية خفية.

وعلى أي حال، فــإذا كان لمقاومة الاعتراف الكامل بحقيقة الزمن موطئ قــدم في طبيعة تفكيرنا، أو في اســتنتاجاتنا المنطقية والرياضية على الأقل، وليس في مجرد تقليد فلسفي نمتلك مطلق الحرية في إنكاره، فسنجد تجربتنا منقسمة ضدّ نفســها. كيف يمكننا أن نفهم هذا الانقسام وأن نسيطر عليه؟ إن تأكيد حقيقة الزمن وإدراك ما ينطوي عليه هذا التأكيد هو أن نجد نقطة

بداية أخرى لتطوير بديل للفلســفة الدائمة، ومثل هذا البديل يصحح صورة الذات الحقيقية، التي تكافح حول المســتقبل فــي عالم حقيقي، عالم زمني، والذي لا تُسيطر عليه وبالكاد تفهمه. سأقوم هنا، في صورة خمس فرضيات، بتطوير وجهة نظر حول حقيقة الزمن وعواقب هذه الحقيقة بالنسبة إلينا.

فرضية كون الزمن تحوّلا للتحوّل

إن الزمن هو التباين contrast بين ما يتغيّر وما لا يتغيّر. وبصورة أكثر دقــة، فهــو المقارنة بين ما يتغيّر بطريقة معيّنة ومــا لا يتغيّر مطلقا أو ما يتغيّــر بطريقة أخرى. يمثل الزمن ملمحا حقيقيا للعالم، لأن هذه المقارنة بين ما يتغيّر و ما لا يتغيّر جزء مهم من طريقة سير الأمور في العالم.

وبالتالــي، فالزمن يمثل منتَجا لعلاقة ما. إن الزمن هو نســبية التغيّر: لبعض التغيّر نسبة إلى تغيّر آخر، أو إلى غياب التغيّر. ووفقا لفرضية أخرى يتضمنها هذا الفصل، ســيتغيّر كلّ شــيء عاجلا أم آجلا، ولكن ليس في الوقت نفسه أو في الاتّجاه نفسه أو بالطّريقة نفسها. وفي تعريف مرادف لذلــك الذي يعرّف الزمن باعتباره مقارنة بين ما يتغيّر وما لا يتغيّر، يمثل الزمن بناء عليه اختلافا أو عدم تجانس في التغيير، في معدلاته بالإضافة إلى نطاقه واتّجاهه. وعند التحدث عن مقارنة المعدلات النســبية للتغيير، على أي حال، يسقط هذا التعريف البديل في الدائرية circularity؛ إذ إنه يعتمد على مفهوم للزمن من أجل تعريف طبيعة الزمن.

وإذا كان الزمــن هــو مقارنة بين ما يتغيّر وما لا يتغيّر، فكيف نقيســه بالســاعات؟ فالساعات clocks هي مجرد أدوات نرسم بواسطتها حدود الفترات الزمنية ضمن عملية من التغيير، نســبة إلى غياب التغيير أو إلى أي تغيّر من نوع مختلف.

وإذا كان الزمــن مقارنة بــين ما يتغيّر وما لا تتغيّــر، فهو أيضا تحوّل التحــوّل. وإذا كان التغيّر موحّدا – في الســرعة، في النطاق، في الاتّجاه، وفي النتائج المنظورة – فلن يكون تغيّرا. وليس بوسعنا أن نعيّن زمن سلسلة مــن التغيّرات فيما يتعلق بسلســلة أخرى. إن الزمن غيــر موجود، أو إنه موجود بمعنى مضمحل للغاية.

لنفترض أن تقدّم الأحــداث في العالم تحكمه مجموعة منفردة وثابتة من القوانين، ولنفترض أنّ التنوع في سرعة، ونطاق، واتّجاه، ونتيجة التغيّر هي نفســها محكومة بالقوانين دائمــا، ولنفترض أيضا أنّ قوانين الطبيعة حدّدت بدقة كلّ شــيء حدث بالفعل، أو ســيحدث مطلقــا، إلى الأبد. لن يكــون هناك نقــص تعيــين underdetermination للأحــداث والظواهر بموجب القوانين: فالقوانين تشــكّل كلّ التفاصيــل إلى حد بعيد، وبالتالي سوف تُستبعد المصادفة والكارثة - بما في ذلك إنتاج اعتكاسات هائلة من الاضطرابات الصغيرة نسبيا.

في كون من هذا النوع، سيكون الزمن حقيقيا بصورة أقل بكثير منه في كون تمتلك فيه قوانين الطبيعة تاريخا، فيغيّر التغيير ذاته. وتحت مثل هذا النظام اللابلاسي (*)، يمكننا من حيث المبدأ أن نتنبّأ بنهاية جميع الأشياء عند بداية كلّ الأشــياء، ليس فقط ككائنات يمكنها أن تصبح ربانية أكثر، بل ككائنات يمكنها تحقيق بصيرة إلهية.

بالنســبة إلى مثل هذا العقل في مثل هــذا العالم، فإن الاختلاف بين السلســلة الســببية للأحداث وبــين العلاقات الرياضيــة أو المنطقيّة بين المفاهيم تنكمش، فعلاقة النتائج بأسبابها في فهمنا للطبيعة ستشبه كثيرا علاقة الاســتنتاجات بالافتراضات في التفكير المنطقيّ والرياضي. ووفقا لبعض تفسيرات هذه الظروف، من الممكن أن يقال إن الزمن موجود، لكنه موجود بالكاد فقط، وعلى أي حال، فذلك العالم ليس هو العالم الحقيقي، وذلك العقل ليس هو عقلنا.

لكــن هل حقيقــة الزمــن تقتضي ضمنــا حقيقة الفضــاء أو أي أنطولوجيــة بعينها؟ إنها تســتلزم ثلاثة افتراضــات فقط حول ما هو موجود: انه ليس هناك عَدَم nothing وهي مسلّمة الحقيقة، وأنه ليس هناك شيء واحد، وهي مسلّمة التعددية، وأن الأشياء التي تشكّل الكلّ المتعدد الأجــزاء للحقيقة توجد ضمن علاقة مــا بعضها ببعض وهي مســلّمة الارتباط. بيد أن مسلّمتي التعددية و الارتباط تتطلّبان مزيدا من التوضيح.

(*) Laplacean: لابلاســي، نســبة إلى المركيز دو لا بلاس (1749 - 1827)، رياضي وفلكي وفيزيائي فرنسي، درس حركة القمر والمشتري وزحل [المترجم].

قــد يبدو في بادئ الأمر أنّــه إذا كان هناك شــيء واحد فقط، فهذا الشــيء الواحد قد يتغيّر مــن دون الإضرار بأحديته oneness. وبعد ذلك ســيكون هناك الزمن. وعلى أي حال، لا يمكــن للتغيّر أن يقع من دون أن يحدث في أجزاء معينة من الواحد ومن دون تغيير العلاقة بين كلّ أجزائه. وهكذا، ســيظهر تعدّد ضمــن الواحد، والواحد لن يبقــى، إذا كان كذلك مطلقا، واحدا فقط.

من بين المســلّمات الثلاث حول حقيقة الزمن، الأكثر اشتباها هي مسلّمة الارتباط. ومع ذلك فلا يمكن أن يكون هناك تحوّل للتحوّل إذا لم تكن الأشياء مرتبطة بطريقة ما. إن التعبير الحاسم هنا ليس «مرتبطة» بل «بطريقة ما». وإذا كان الزمــن يمر بجميــع المراحل، فإن طبيعــة الارتباطات الموجودة قد تتغيّر هي نفســها، وفي الحقيقة، إذا كان للتجربة والعلم منفعة، فسيتغيّران، لا يمكننــا تعيين حــدود الأفق الخارجي لهذه التغيّرات بصورة مســبقة، أما مــا يبــدو أنه انفصال في الحقيقــة الطبيعية، كما هي الحــال في التجربة الاجتماعية والعقلية، فقد يكون مجرد مقدمة للارتباط في صورة جديدة.

لم تكن هناك قط رؤية إنســانية للعالم أمكنها أن تســتغني عن مسلّمة الارتبــاط، ولا يبدو أنه يمكن أن توجد مثل هذه الرؤية أصلا، بالنظر إلى الخاصية المُجملة للوعي، ودافعه لتمثيل العوالم. وحتى وفقا لتفسير مبسّط ومردكل لمبادئ الطبيعة والإحسان (المونادولوجي: monadology) (*) التي صاغها لايبنيتز، على ســبيل المثال، فإن المواحيــد (المونادات: monads) ترتبط فيما بينها، إن لم يكن بالفعل وردّ الفعل المباشــرين، فبمشــاركتها المنظّمة والمشتركة في الذكاء الإلهي.

وإذا كان المــكان تنظيمــا للتعدد، وهــو معنى مســلّمة الارتباط، فإن الزمــن يقتضي وجــود المكان لكنه يعيــد صنعه باســتمرار. مثّلت فيزياء القرن العشــرين تحايز spatialization الزمن. وربّما كانت ستقترب أكثر

(*) في آخــر مؤلفاته «مونادولوجي» أو «مبادئ الطبيعة والإحســان» أكد لايبنيتز Leibniz أن «حقائق الواقع» هي مجرد ذرات روحية أو جواهر منفردة أطلق عليها اســم «موناد». ويقول في مطلع كتابه: إن «الموناد، الذي سنتحدث عنه هنا، ليس أكثر من جوهر بسيط يدخل في التراكيب. وأعني بالبســيط أنه من دون أجزاء. وبما أن هناك تراكيب، يجب أن يكون هناك جوهر بسيط. وبالنسبة إلى التركيب هو لا شيء غير مجموعة أشياء بسيطة» [المترجم].

من حقيقة العالم إذا استكشــفت تأقيت temporalization المكان، ولذلك فســيكون من المضلّل أن نَصِف المكان والزمان لكونهما أساســيين بالمعنى نفسه أو إلى الدرجة نفسها.

إن فكرة كون الزمن أساســيا - أي أنه يمر بجميع المراحل - تكون مضلّلة إذا فهمنــا أنها تعني أن الزمــن هو خالق الكون المادي demiurge الذي يخلق شيئا من العدم. وعلى أي حال، فالزمن ليس خالق الكون المادي، في الحقيقة، إنه ليس شــيئا أو حتى وجودا. إنّ الكلّ المتعدد الأجزاء الذي تعرّفه مسلّمات الحقيقة، والتعدد، والارتباط هو في الوقت نفسه شرط المكان وشرط الزمان. إنه «الزمكان» time-space.

وعندما نحاذر من ســوء فهم الزمن كشــيء أكثر قوة أو أكثر أساسية من المــكان، يمكننا أن نعرّف بدقة أكثر معنى فكرة أن الزمن يمر بجميع المراحل. وهي ببساطة كالتالي: أنّه لا يوجد شيء لا يتغيّر، بما في ذلك تنظيم الارتباط، الــذي هو المكان، وبما في ذلك التغيّر ذاتــه وأي قوانين قد تحكمه. قد تبدو هــذه الفكرة في بادئ الأمر رائعة للغاية. وعند أخذ الأمر على محمل الجد، على أي حــال، يتضح أنها تتطلّب التمرّد ضدّ بعض أكثر فرضياتنا رســوخا حول العلم وحول أنفسنا.

من الممكن للتغيّر أن يلغي نفسه، وحينئذ قد يتوقّف العالم لفترة - إذ يتم تعليــق الزمن - لكن ذلك يتم فقط إلــى أن يتغيّر ثانية إلى عالم متغيّر. وفي مثل هذا العالم، لن تكون هناك حياة وبالتالي لا عقل. إن ثباته، بالإضافة إلى كونه مؤقتا، سيكون مجهولا.

إن المســلّمات الثلاث - أي تلك المتعلقــة بالحقيقة، والتعدد، والارتباط - قد يبدو في بادئ الأمر أنها تشــكّل أنطولوجيا بدئية proto-ontology، كما لو أنّها ترقى إلى أن تمثل نســخة مُعتدلة من تعاليم مثل ميتافيزيقا أرســطو للوجود. وفي الحقيقة، على أي حال، فهي لا تمثل مقدمة للأنطولوجيــا (علم الوجود) إلا عندما يُخطأ في تفسيرها مقابل خلفية تاريخ الميتافيزيقا الغربية الكلاسيكية. فكلّ ما تقوله هو: هناك شيء يحدث.

تتطلّــب فرضية حقيقة الزمن رفض المشــروع الكامــل للأنطولوجيا. والوريث الشرعي لعلم الوجود هو تاريخ الطبيعة، أي تأريخ historicizing قوانين الطبيعة بالإضافة إلى أنواع الأشــياء والعلاقات التي تنشــأ خلال

مسيرة هذا التاريخ. إن الجهد المبذول في تطوير نظرية حول أنواع الوجود الموجـودة عموما، وليس فقط في لحظة معيّنـة، يضلّل مقاومة الاعتراف بحقيقة الزمن.

إن رفض مشروع مثل الأنطولوجيا السرمدية هذه يعني إنكار أنّ هناك شـيئا ما - الأنواع الأساسـية أو الأنواع الطبيعية من الوجود - يفلت من الزمن. لكن لا، لا شـيء يفلت من الزمن، كما تـرى الفرضية التالية؛ فلا شـيء ثابتا وبالتالي فهو سـرمدي، وذلك هو المعنى الذي يمر فيه الزمن بجميع المراحل.

وعلـى أي حال، فإن تأكيد كون الزمن يمـر بجميع المراحل لا يعني تجاهل الواقعية facticity الفجة للعالم. لم يكن الزمن نفسـه لينتج أيّا من الحقائق الثـلاث - المتعلقة بالحقيقة، والتعددية، والارتباط - التي تسـتلزمها فرضية كون الزمن تحوّلا للتحـوّل. إن عالما يحكمه الزمن، والـذي يُفهم في إطار هـذه الفرضية، هو عالم الحقيقـة، والتعددية، والارتباط، والزاخر بالتفاصيل التي لها تاريخ معيّن لأنها اتخذت طريقا بعينـه بدلا من آخـر، وأن الحال التي هي عليهـا صنيعة التاريخ الذي نتجت عنه؛ ولذلك فهو أيضا عالم تفشـل الفكرة الشـبحية للاحتمال في إنصافه.

فـي هذا العالـم، من الحقيقي أنّنا لا نفهم الظواهر أو طرق سـير الأمور إلا بواسـطة تخيّل الشـروط التي يمكن تحتها أن تصبح شـيئا مـا غير ما هـي عليه الآن. وعلـى أي حال، فمن الحقيقـي أيضا أن هناك مسـافة هائلة تفصل الحقيقي، المحتمل المجاور - ما يمكن لجزء من العالم، أو العالـم ككل، أن يصبحه لاحقا - عن الخيالين fictions، الوثيقـي الصلة كل منهمـا بالآخر، واللذين يحطـان أو ينتقصان من حقيقة العالم.

أحـد هذين الخيالـين هو الفكرة الشـبحية للاحتمـال، بمنظوره المنطـوي علـى العوالم المحتملة وعلـى المواقف المحتملـة. ووفقا لهذا المنظـور، تتمتع مثل هذه العوالم والمواقف بكلّ صفات الوجود الحقيقي ماعـدا الوجود الفعلـي. أما الخيال الآخـر فهو أنطولوجيـة العوالم

المحتملة، بادّعائهــا أن العالم الحقيقي - أي الكون أو الأكوان الموجودة بالفعل، أو كانت موجودة، أو ســتوجد في المستقبل - هو تماما مثل تلك الكيانــات التخيلاتية phantasmagorical - أي الاحتمالات الشــبحية غير المتحققة - باستثناء أنّه يرتدي رداء الحقيقة لفترة ما.

تُظهر هذه التأملات أن تأكيد حقيقة الزمن يتخذ قضية مشــتركة مع تأكيد حقيقــة العالم، أنّ حقيقة الزمن وحقيقة العالم - وخواصه المتعلقة بالتعدد والارتباط - هما وجهان للحقيقة نفسها.

عند التفكير بشــأن الزمن، فمن المحتّم أن نخلط بين الزمن كتجربة من التعاقب نحو الموت في حياتنا المحدودة في وجود الزمن كخاصية موضوعية للحقيقة، قد تبدو وجهة النظر القائلة بالزمن بوصفه تحولا للتحوّل مضللة لأنها قد تبدو غير مرتبطة بما يعنيه الزمن بالنسبة إلينا. وعلى أي حال، فلا يمكننا أن نفهم تجربتنا المنقوعة في الزمن، ونبرّئ منظور الذات ومكانها في العالم الذي لخّصناه في الصفحات الســابقة، إلا إذا تعاملنا مع الاســتعلام عن الزمن كاســتعلام عن العالم بالإضافة إلى الاســتعلام عنا، فإذا لم يكن الجنس البشري موجودا، لكان الزمن سيوجد على الرغم من هذا.

إن الإصرار الصحي على فهم الزمن كصفة للحقيقة بدلا من مجرّد اعتبــاره خاصيّة لتجربتنا يمهد الســبيل للتعقيــد والالتباس، علينا أن نــدرك الصلة بين الزمن كجزء من الحقيقة الخارجية والزمن كجزء من التجربة الداخلية.

فرضية كون الزمن يفرض سلطانه على كلّ شيء

كلّ شــيء يتغيّر عاجلا أم آجلا. ويعني هذا المقترح أن قوانين الطبيعة تتغيّر بدورها.

هنــاك بضع ملاحظات حول تاريخ العلم الحديث تســاعد في توضيح محتــوى ومدى وصول هذه الفرضية. أســقطت فيزياء القرن العشــرين التفريق بين ظواهر العالم الطبيعي وبين الخلفية الثابتة من المكان والزمان التي تقع أمامها هذه الظواهر، لقد أصبحت الخلفية جزءا من الظواهر.

وعلــى أي حال، ففي معــرض تقويضها لهذا التفريــق، أيّدت فيزياء

القـــرن الماضي، علـــى الرغم من هـــذا، المقارنة بين خلفيـــة لا تتغيّر من القوانين الطبيعية وعالم مادي متغيّر. ولكي تصمد فرضية أن كلّ شـــيء يتغيّر عاجلا أم آجلا، فما فعله الفكر لخلفية المكان والزمان يجب الآن أن يفعله لخلفية القوانين الســـرمدية. ويجب أن تكون الحال هي أن القوانين نفسها تتغيّر وأنّها تتغيّر بطريقة ما، مع الظواهر التي تحكمها.

هذه الفكرة محيّرة، لكنّها ليست منافية للعقل. ويظهر لنا كونها ليست منافيـــة للعقل في أننـــا تعلّمنا أن نفكر بهذه الطريقـــة حول التاريخ (في النظرية الاجتماعية) وحتى حول الحياة (في علم الأحياء). لنتدبر إحدى الحركات الأساســـية التي قامت بها النظريات الاجتماعية الكلاســـيكية للقرن التاســـع عشـــر: محاولة وضع تفســـير جديد لقوانين ضرب معيّن من التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، والذي كان ينظر إليه بشـــكل خاطئ كقوانين كونية للمجتمع والاقتصاد. وهكذا، هاجم ماركس علماء الاقتصاد السياســـي الإنجليز لكونهم مثّلوا كقوانـــين كونية وخالدة في الاقتصاد ما كان في الحقيقة قوانين الرأسمالية.

والآن، صحيح أنه في نظرية ماركس الاجتماعية هناك قوانين عليا يفترض أنها تحكـــم تعاقب الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية، وبالتالي فهـــي تحكم أيضا تعاقـــب القوانين الخاصّة التي تنطبـــق على كلّ من هذه الأنظمة. وعلى أي حال، فتلك الفكرة المتعلقة بالقوانين العليا هي الجزء الأول من نظريـــة ماركس الاجتماعية، والتي تخلى عنها خلفاؤه المعاصـــرون. إن الماركســـي المُعاقَب الذي تخلى عـــن الإيمان بالقوانين العليا لكنه يتشبث بفكرة أن الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية المختلفة تمتلك قوانينها المتميّـــزة للعمل والتحوّل، يوجد بالتحديد في الظروف الثقافية التي قد نُغرى بأن نعتبرها بلا معنى، في حين أنها في الحقيقة مجرّد إرباك.

عمل تاريخ التفكير البيولوجي الحديث على تعويدنا أيضا وجهة النظر القائلة إن الظواهر والقوانين التي تحكمها قد تطوّرت في الوقت نفســـه. إنّ ظواهر الحياة والقوانين التي تحكم الحياة متعاصرة coeval، وقبل أن تكون هناك حياة، لم يكن هناك أي شيء يمكن أن تنطبق عليه القوانين.

تســـتحق هذه النقطة أن تُعمّم، فلقد تطوّر تاريخ العلم الحديث بحيث يلهم إجحافا قويا، ولقد أتت ميكانيكا نيوتن والتقدير الكمي لغاليليو أولا، وزوّدا نموذجا للفكر الأكثر طموحا وصرامة، وأصبح يُنظر إلى البيولوجيا والتاريـــخ الطبيعي باعتبارهما فيزياء ضعيفة، وإلى علم الاجتماع باعتباره بيولوجيا ضعيفة. يســـاعدنا هذا التاريخ المشـــروط للأفكار على تفســـير الســـهولة التي نعتنق بهـــا - باعتبارها بارزة وحتى كونيـــة - وجهة النظر المتعلقة بحُكم القوانين الســـرمدية التي ظلت فـــي الحقيقة مجرّد عقيدة متعلقة بأحد أساليب التفكير العلمي.

دعونا لا نســـتبدل مســـلّمة بأخرى: فكرة البيولوجيـــا كفيزياء ضعيفة والتاريخ كبيولوجيا ضعيفة بوجهة النظر المعارضة للفيزياء كبيولوجيا غير ناضجة والبيولوجيـــا كتاريخ خام. أما مواقفنا مـــن العلاقة بين الظواهر وقوانينها المتعلقة بالتوالـــد أو التحوّل، وبين كل منهما وبين الزمن، فيجب أن تبقـــى - إلى أقصى حد ممكن - غيـــر متأثرة بالتاريخ العَرَضي للفكر، وعند التخلّص من ظلّ هذا التاريخ، سنكون قادرين على أن نتدبّر من دون تحيّز فكرة أن قوانين الطبيعة لها تاريخ.

إن القول بأن القوانين لها تاريخ يعني القول بأنّها تتطوّر جنبا إلى جنب مع الظواهر التي تحكمها، ولا يمكننا وضعها فوق الزمن؛ فهي أدنى بكثير، في قلب الأحداث. تؤمّن القوانين على الارتباطات السببية، كما أن طبيعة هـــذه الارتباطات، بالإضافة إلى محتواها المحدد، تتغيّر مع التغيّر الحادث في القوانين. إن التغيّر البعيد المدى والمســـتديم بما فيه الكفاية لن يكتفي باســـتبدال ســـبب بآخر؛ ولكن ســـيعمل على تبديل الطريقة والمعنى الذي يُحدث به سبب ما أثرَه.

ولأن كلّ شـــيء في العالم يتغيّر عاجلا أم آجلا، بما في ذلك القوانين الحاكمـــة للتغيير، فـــإن طبيعة وضـــرورة الاحتمال أيضـــا تكون معرضة للمراجعـــة. ونحن معتادون على فكرة أن ما نعنيه بضرورة العلاقات الأكثر إلحاحـــا يتفاوت وفقا لوجهات نظرنا حـــول كيفية عمل الطبيعة. ومن بين وجهات النظر هذه، تكتســـب معتقداتنا حـــول تاريخ الكون أهمية خاصّة. وعلـــى أي حال، فليس فهمنا لضرورة العلاقـــات الأكثر إلحاحا هو وحده

مـــا يتغيّر وفقا لأفكارنا حول طرق عمل الطبيعـــة؛ فطبيعة هذه الضرورة للعلاقـــات الأكثر إلحاحا تتغيّر أيضا وفقا لتغيّرات الطريقة التي يعمل بها العالم في الحقيقة.

إن الحركـــة من مجموعة من القوانين والظواهر إلى أخرى ليســـت من دون سبب ولا أعجوبية، وذلك ببساطة لأنه لا توجد مجموعة أعلى وأبديّة من القوانين تقف فوقها، وتتحكم – بشكل نهائي – في اتجاهها. وعلى أي حال، إذا كان الزمن يمر بجميع المراحل، تســـتن الطبيعة لنفسها القوانين في أثناء مرورها هذا، ومن ثم فإن ســـمات كل ارتباط سببي، والذي يؤدي في نقطة ما من الزمن، تتغيّر وفقا لذلك.

وإذا كان تغيّر القوانين لا يحدث بالمصادفة، وإذا لم يكن أعجوبيا، فهل هو غير مســـبّب؟ وإذا كان مُســـبّبا، فهل يجب ألا يكون سببه ما حدث من قبل؟ إن العقل النافذ والمُحتوي بما فيه الكفاية سيتوقّع، إضافة إلى تحوّل الظواهر، تحوّل القوانين؛ ولكنّا سننقذ شيئا من فكرة القوانين السرمدية؛ فالزمن، إن لم يهزم، فسيُحتوى على الأقل.

وعلى أي حال، فهذه الصورة تعرض منظورا فقيرا للغاية للطبيعة. وقد تتطوّر الطبيعة بطريقة تســـمح بأنّ تظهـــر بنية ما، بالمصادفة في البداية، ضمن الحدود الموضوعة من قبل الحقيقة الموجودة مُســـبقا، والتي تسمح بعد ذلك بوجود أشـــكال مـــن التحوّل الذاتي الذي لا يمكـــن اختزاله إلى المقابلات البسيطة للضرورة والمصادفة.

كان هذا الحدث في تاريخ العالم هو ظهور الحياة، وإذا حدث بهذا الشكل، الذي هو قريب منّا ومن مخاوفنا، فمن يقول إنّه لم يحدث، ولن يحدث ثانية، في صور سنكون غير قادرين الآن على توقّعها أو حتى وصفها؟

تتسم هذه الأفكار حول اشتمالية الزمن باتساقها، فمظهرها المتناقض يختفي بمجرد أن نتخلى عن أوجه الإجحاف التي توحي بها إلينا الطريقة التـــي اتُفق وتطوّر بها العلم الحديث. لكن هـــل هذه الأفكار حقيقية؟ إنها علـــى الأقل متوافقة مع تبصرنا الحالـــي بالطبيعة بنفس درجة المعتقدات التي تقيّد متناول الزمن وتؤسّـــس مكانا للقوانين الســـرمدية. لدينا سبب لتفضيلهـــا، ومن خلال تفضيلها، لأن نتصرّف على أساســـها؛ فهي تصف

عالمـا أقل غرابة عنا مما يمكن للعالم أن يكون فيما عدا ذلك – وهو عالم منقوع في الزمن مثلنا، نحن المرتبطين بالموت. وبالإضافة إلى ذلك، فبرغم أنّنا لا نستطيع إخضاع هذه الأفكار مباشرة للاختبار التجريبي، فبوسعها تـويـر جـداول أعمال التفكيـر العلمي التي يمكن أن تكـون خاضعة لمثل هذا الاستقصاء. للسـبب نفسه، يمكنها أن تساعد على إحداث تخمينات خصوصية في علوم بعينها.

وعلى سـبيل المثـال، فمن بين الخصائص المحيّـرة للكون وجود بعض الثوابـت أو المتثابتات (البارامترات) ذات القيـم الدقيقة لكن الاعتباطية ظاهريا. ومـن بين هذه البارامتـرات الاعتباطية فـي الفيزياء المعاصرة نجد كتل (ونسـبة الكتل) الجسيمات الأولية (*)، وقوّة القوى أو التفاعلات المختلفة، والثابت الكوزمولوجي (الكثافة الطاقية للفضاء)، وسرعة الضوء، ثابت بلانك (**)، وثابت التجاذب لنيوتن (***) وهذه القيم، وفقا لوجهات النظر الحالية، اعتباطية من حيث إنها تحدّت كلّ المحاولات لتفسيرها على أسـاس قوانين الطبيعة التي يمكننا الآن إدراكها. ألا يجدر بنا أن تفترض أنّها آثار الحالات السابقة للعالم التي سادت فيها قوانين أخرى؟ وفي هذه الحالة سـتكون أشبه بنُصُب ترجع لحضارة بائدة، مكتوبة بطلاسم لغة لم نتعلّم سبر أغوارها حتى الآن.

إن ثلاثة من هذه البارامترات غير المفسرة – هي ثابت التجاذب لنيوتن، وثابت بلانك، وسرعة الضوء – هي بُعدية dimensional بطبيعتها إلى حدّ فشـلها في التغيّر، يمكننا أن نأخذها لتعريف الوحدات التي نقيس بها كلّ شيء آخر، بما في ذلك الزمن، والكتلة، والطاقة.

أمـا وظيفتها من حيث هي جزء من المعـدات التي نقيس بها العالم، فقد تمنحها بعض الاسـتثناء من السؤال الملحّ حول: لماذا يكون لكلّ منها قيمة ما، وليس أخرى؟

(*) Elementary particle: الجسيم الأولي هو وحدة أقل تعقيدا تشكل هي ومثيلاتها مكونات المادة كلها، ومن أمثلتها البروتون والفوتون والإلكترون [المترجم].

(**) Planck's constant: ثابت بلانك (في نظرية الكمّ) هو ثابت أساسي يربط طاقة كم من الإشعاع الكهرومغناطيسي بترددها، ويساوي 6.626×10^{-34} جول [المترجم].

(***) Newton's gravitational constant.

وعلى أي حال، فإن لغز الحقيقية الفجة التي لا يمكن اختزالها يرتبط إذن – وبقوة أكبر – بالبارامترات غيّر المفسرة الباقية، وهذه البارامترات المتبقية لا تتكون من وحدات unitless أو أنها نسب لا أبعاد لها. أما أحجية امتلاكها لقيمة ما بدلا من أخرى فتحدّق في وجوهنا مباشرة. (إذا كانت البارامترات البُعدية تتفاوت، فإن نسب قيمها في الأوقات المختلفة هي أيضا أعداد لا أبعاد لها، ونتيجة ذلك أن الأحجية تنطبق عليها أيضا).

يمثّل لغز البارامترات غير المفسرة مشكلة متكرّرة أكثر عمومية في تاريخ العلم الحديث: الظواهر الناقصة التحديد underdetermined من خلال قوانين الطبيعة بحيث يمكننا أن نفهم هذه القوانين، نحن نشهد نقص التحديد هذا للظواهر بفعل القوانين في العديد من سمات العلم في زماننا الحاضر، على سبيل المثال، في انتشار «نظريات الأوتار» (*) في فيزياء الجسيمات، هناك عدد هائل من هذه النظريات يتوافق مع الظواهر المعروفة والتجارب الممكنة التحقيق.

وبالنسبة إلى مثل مشاكل نقص التحديد هذه، هناك – عموما – ثلاث فئات من الحلول الظاهرة: ديالكتيك (**) المصادفة والضرورة، وتصنيف subsuming العالم الحقيقي تحت مدى من العوالم المحتملة، والاعتراف بأن قوانين الطبيعة تتغيّر، بمرور الزمن، بالتوازي مع الظواهر التي تحكمها. بيد أن الفئة الثالثة من الحلول هي ناقصة التطور ليس إلا، أما الأوليان فهما ناقصتان جوهريا، ويتمثل عيبهما المشترك في عدم قدرتها على تقبّل حقيقة واشتمالية الزمن.

إن ما يبدو أنه ناقص التحديد قد ينسب إلى الاحتمال، أي دحرجة النرد الكوني. وهو حلّ يصبح أقل مقبولية على نحو متزايد خلال قيامنا بتوسيع مجال البحث التفسيري الذي نتوقّع منه تنفيذه، من الممكن أن تكون لهذا الحلّ قوّة لا تُنكر في المساعدة على تفسير أحداث طبيعية وبيولوجية

(*) String theory: نظرية الوتر، نظرية في الفيزياء تفترض أن الجسيمات دون الذرية ليست نقاطا، بل هي «أوتار» وحيدة البُعد [المترجم].

(**) Dialectic: الديالكتيك أو الجدل، عملية التغيير عند هيغل وخلاصتها أن كل فكرة تولد فكرة متناقضة، ومن تفاعل الفكرتين معا تنشأ فكرة جديدة تؤلف بينهما [المترجم].

معيّنة. وعلى أي حال، فعند توســيع نطاقه إلى فرضية كوزمولوجية قادرة على توضيح القيمة غيّر المفسرة للبارامترات الاعتباطية ظاهريا، سيكون ناقصا لدرجة كونه غير ذي جدوى. إنه نصف بدلا من كُلّ الإجابة، وبالتالي فليس له سوى معنى ضئيل من دون النصف المفقود.

ولتبرير اســتعارة النــرد dice، يجب أن نكون قادريــن على أن نقول كيــف يتم ترتيب مثل هــذا النرد، وكيف تتم دحرجتــه، وتحت أي ظروف من الحقيقة الثابتة أو المتغيّرة تستمر المقامرة الكونية. ليس هناك مُراهن يضع شروطه الخاصة؛ فثمة تفسير احتمالي قد يعمل عندما يشتغل ضمن إطار مقرّر بطريقة أخرى، وليس عندما يُســتخدم لتفسير أكثر الإطارات عمومية للأحداث الطبيعية، وعلى هذا المقياس الواســع، تعني الاستفادة من التفكير الاحتمالي أن نستبدل إحدى الأحجيات بأخرى.

إن الاحتكام إلى العوالم المحتملة يعرّض عالمنا الحقيقي، الذي تحكمه قوانين يمكننا اكتشافها، لأن يكون مجرد واحد ضمن عدد هائل بشكل غير محــدد من العوالم المحتملة. ومن المفترض أن هذه العوالم تأتي، أو تخرج، من الوجود إلى الأبد، ســواء على التعاقب أو بصــورة متزامنة. ومن هذا المنظور تنشــأ مقاربتان متميّزتان لفهم البقيّــة الواقعية factual residue غير المفسرة أو الناقصة التحديد.

تتمثــل إحدى المقاربتــين في دفع قوانين الطبيعة عدة مســتويات إلى الأعلى، بمنحها دور التحكم فيما هو مشــترك بــين العوالم المحتملة غير المحــددة العدد، بدلا من التحكم فيما هو خاص بالعالم الفعلي الذي نجد فيه أنفسنا، وحينئذ ســتكون علاقتها بالظواهر غير المفسرة مثل العلاقة بين القيــود والنظاميات الكيميائية الحيوية الأساســية وبــين التفاصيل العَرَضية للتاريخ الطبيعي.

أمــا المقاربــة البديلــة فتتمثل في دفع فكــرة العوالــم المحتملة عدة مســتويات إلى الأســفل، وصولا إلى مضاعفة العديد من الطرق المختلفة التــي يمكن من خلالها لمكونات المادة أن تتفاعــل بعضها مع بعض. وبعد ذلك، ســيتم تفســير الطريقة التي تتفاعل بها في عالمنا بعد ذلك كواحد مــن هذه الاحتمالات: احتمال أنّه متســاوق مــع ظهورنا نحن. وبعد ذلك

سـنقرأ الثوابت الاعتباطية ظاهريا في عالمنا الخاص كجزء من الخلفية التي لا يمكن الاستغناء عنها لظهورنا - وبالتالي نحوّل، بطريقة تُرضينا، الاعتباطية إلى العناية الإلهية providence.

في أي من هذين النمطين، ترقى الاستغاثة بالعوالم المحتملة إلى كونها مراوغة بدلا من تفسير لتلك البقيّة الواقعية المبهمة، بما فيها البارامترات الغامضة. فهي تعيد وصف، بدلا من أن تعمل لحلّ، المشكلة التي تطرحها تلك البقية وهذه الثوابت، فلا تقدم أي تفسير لسبب كون بعض العوالم المحتملة وليس غيرها - سواء كانت كبيرة أو صغيرة - تصبح حقيقية: «فالمبدأ الإنساني» (*)، الذي يعرض قيم البارامترات بصورة ارتجاعية كجزء من شروط صعودنا، يحلّ محل أي تفسير مفقود. إنّ الخطيئة الفكرية لهذا المنظور المتسامح latitudinarian هي تحوّل أحجية علمية إلى وهم أنطولوجي هو رؤية العوالم المحتملة. وتحت ثقل هذا التحوّل، يغرق العلم إلى المجاز؛ فالعالم الفعلي يكتسب بعض لا حقيقة non-reality العوالم المحتملة بحيث يمكن للعوالم المحتملة أن تستعير بعض حقيقة ذلك الفعلي.

أما النتيجة فهي سَلب العالم مما يجب، بالنسبة إلى العلم وكذلك للفنّ، أن تكون خاصيّته الأكثر أهمية أنه في كلّ خصوصيته الحاضرة، والماضية، والمستقبلية فهو الموجود، أو كان، أو سيكون موجودا، بالنظر إلى تاريخه الحاسم تماما. إنّ العالم الحقيقي هو ما هو عليه، وليس شيئا آخر. وكلما زاد وضوح اعترافنا بهذه الخاصيّة، ازداد عمق الهاوية التي تفصل، فيما يتعلق بأفكارنا حول العالم، بين الوجود وغير الوجود. بيد أن العوالم المحتملة للمجاز المرفوض تزوّد فئة ثالثة بين الوجود وغير الوجود، وتجعل المقارنة بينهما مطلقة بدرجة أقل.

إن فشل هاتين الطريقتين في التعامل مع البقيّة الواقعية - أي ديالكتيك الضرورة والمصادفة وتصنيف العالم الفعلي في ظل منظومة من العوالم المحتملة - يدفعنا إلى موقع ثالث. ووفقا لهذه الفرضية الثالثة، هناك حقيقية facticity

(*) Anthropic principle: المبدأ الإنساني أو المبدأ الأنثروبي، نظرية ترى أنه إما أن خالقا مصمما بارعا خطط لظهورنا في كون أنيق وبديع، وذلك من خلال أدق التفاصيل، وإما أننا نوجد في كون من بين بلايين البلايين من الأكوان المختلفة، كلها عقيمة ما عدا كوننا (العجيب)، وبالتالي فإن كوننا هو «الورقة الرابحة» الوحيدة بين بلايين الأوراق الخاسرة، وذلك من دون الحاجة إلى أن نرهق عقولنا بالتفكير في ذلك كثيرا [المترجم].

بــأن هناك تاريخــا، لأن الزمن يمر بجميع المراحل ويهيمن على كلّ شـــيء. إن الظواهــر تتغيّر، وكذلك القوانــين. إن البارامترات التي نلاحظها في العالم – والتي لا يمكن تفســير بعضها وفق القوانــين المعروفة للعالم الملاحَظ – يمكن، وفقا لتخمين يقترحه مثل هذا المنظور، أن تفسر بقوانين حالة سابقة للعالم.

عنــد المضاهاة مع القانــون العرفي في التاريخ الإنســاني، فإن بعض التغيّر الطبيعي يكون محكوما بالقانون، وبعضه مغيّر للقانون. وعند القياس بطريقة تفكير جيدة الرســوخ في بعض تقاليد النظرية الاجتماعية، على رغم كونهــا مألوفة بدرجة أقل في العلوم الطبيعية، قد ينتج تغيّر متقطع، عند نقاط تكسّر مثل هذا التغيّر، في القوانين المتغيّرة.

إن كون قوانين الطبيعة يجب أن تكون متقلّبة، بدلا من كونها خلفية سرمدية لظواهر مغمورة في الزمن، يمثل حقيقة تعَقّد فهمنا للســببية causation. إن وجهات النظر التي تراوغ فيما يتعلق بحقيقة الزمن، باستثناء جزء من الطبيعة، حتى لو كانت القوانين التي تحكمها، من متناول الزمن، تجعل فكرة السببية غيّر مترابطة، كما أظهرت مناقشتي السابقة لتناقض الزمن. وبالتباين، فإن مذهبا يعترف بأنّ قوانين الطبيعة تبقى ضمن الزمن بدلا من خارجه يؤدّي إلى تعقيد، ولكن ليس عدم ترابط، فكرتنا عن السببيّة. وعلى العكس من ذلك، فهو يمنحنا الأمل في أن نتمكّن من فهم هذه الفكرة وتحسينها.

تهــدف حجّة هذا الكتاب إلى اقتراح أســاس يمكننا من خلاله التعامل مع حقيقة الزمن، في كلّ تفكيرنا وأفعالنا، بما في ذلك ممارســتنا العلمية. ولدينــا مصلحة في تعميم مثل وجهة النظر هــذه: فمن بين نتائج مثل هذا التعميم تلطيف غرابة الطبيعة عن مخاوفنا وتجربتنا الإنســانية. إن العالم مفتوح، مثلنا، لأنه – مثلنا – لا يمتلك أي خاصية لا يمكن للزمن تغييرها.

فرضية عدم وجود أفق مغلق للعوالم المحتملة

ليس هنــاك أفق مغلق للعوالم المحتملة، ولا للطرق المحتملة لسير الأمور، والتي يمكننا ضمنها أن نضع بثقة العالم الفعلي أو الطريقة الحالية لسير الأمور. إن الطرق المحتملة لســير الأمور ليســت ســابقة سرمدية للطرق الفعلية لسير الأمور؛ فهي مجرد ظل باهت يحيط بما هو فعلي.

وهــي ظــل باهــت بمعنيــين مختلفــين: أحدهمــا بشــري التمركز anthropocentric، يتعلــق بنا نحن، أما الآخر، أو اللا شــخصي، فيتعلق بالطبيعــة من دوننــا. إن المعنى البشــري التمركز لما هــو محتمل هو أن نُصبح ما يمكننا أن نصل إليه، بشــكل منفرد أو بصورة جماعية، من حيث نحن الآن، وباســتخدام الأدوات الموجودة تحت تصرّفنا، وهنا يمثل ما هو محتمل، إذن، إيذانا بثورة كبيرة أو صغيرة ستقع بواسطتنا. وفقط في هذا المعنى البشري التمركز يمتلك المحتمل معنى واضحا؛ وهو معنى يقع ضمن المساحة الضيّقة المضاءة لما يمكننا أن نراه لأنه يتعلق بنا.

إنّ المعنى اللا شــخصي لما هو محتمل هــو ما يمكن أن يحدث لاحقا، بموجــب القوانين التي تحكم الطبيعــة الآن، ولكن أيضا بموجب الطريقة التي قد تتسبب فيها التحوّلات المحكومة بهذه القوانين في حدوث تغيّرات في القوانين ذاتها، سواء بصورة مباشرة بجعلها تحدث أو السماح لها بأن تحدث. وهذا المعنى اللا شــخصي لما هو محتمــل أقل وضوحا بكثير من المعنى البشري التمركز.

وهو أقل وضوحا لأننا عاجزون عن النظر فيما وراء حجاب الزمن، إلى أي بدايــة أو نهاية، وعن تتبّع حدود أو منطق هذا التحوّل الذاتي للقوانين الذي يحدث بالإضافة إلى تحوّل الظواهر.

وطبقا لوجهة النظر هذه، لا تحدث اســتحالات الحقيقة ضمن فضاء مبهــم الترتيب، وهو أفق يطوّق الطرق المحتملة لســير الأمور. ويمثل ذلك جزءا مما يعنيه كون الزمن حقيقيا وكونه يمر بجميع المراحل. وهو طريقة أخرى لإنكار الفكرة الشبحية للاحتمال: فكرة ما هو محتمل كشبح يطارد العالم وينتظر تلميحا ليخطو إلى مســرح الواقع. وهو وسيلة أخرى لتأكيد أنه يمكن لشــيء ما أن يكون جديدا بحق، وأن الجديد ليس مجرد تجسّد للمحتمل الشبحي.

إنّ فكرة الفضاء المبهم الترتيب مترســخة فــي عقولنا لدرجة أنها قد تبدو وكأنها التســليم جدلا بأيّ محاولة لفهم الطبيعة من منظور السببية. أما كونه لا يستحقّ مثل هذا الشرف فيُظهره دوره الأكثر محدودية والمتنازع عليــه في التاريخ الطبيعــي أو البيولوجيا التطوريــة بالمقارنة مع الفيزياء

الحديثة (مادامت الفيزياء أخفقت حتى الآن في الاستيعاب الكامل لفكرة أن الكون وقوانينه لها تاريخ). كما يتضح أيضا في فشل كلّ محاولة لإسناد التحليـل الاجتماعـي والتاريخي إلى فكرة وجود فضـاء منظّم للاحتمال الإنساني human possibility. وقد تمثل أبرز هذه المحاولات في الاحتكام إلى فكرة وجود بنية عميقة، تدعم أي قصة رئيسية للتطور التاريخي. أما ادّعاءاتها المميزة فتمثلت في الاعتقاد بوجود قائمة مغلقة من الأنواع البديلة للتنظيـم الاجتماعي والاقتصادي، وفي الوحدة غيـر القابلة للتجزئة لكلّ هذه الأنواع، وفي القوى شبه القانونية التي توجّه تعاقبها في التاريخ.

إن غياب أي أفق مغلق للطرق المحتملة لسير الأمور، بالاشتراك مع أي خاصية مميّزة لتفكيرنا، ينتج لغزا يتعلق بالتفسـير المتعلق بالواقع المضاد counterfactual، ويُظهر هذا اللغز مرة أخرى مدى تشوّش وضلال أفكارنا المألوفة حول السببية.

إذا كان هنـاك أفق مغلق للعوالم المحتملة، فسـتحدث التغيّرات وفقا لنموذج بسـيط لاتباع القواعد، والذي يميّز بشـكل واضـح بين القواعد والأفعـال المندرجـة تحت القواعد، وسـتكون القواعد هنـا هي القوانين الثابتة للطبيعة، وسـتكون الأفعال المندرجة تحـت القواعد هي الظواهر التي تحكمها القوانين.

ولأنه لا يوجد هناك مثل هذا الأفق المغلق، يحدث التغيير وفقا لنموذج أكثـر لوذعيـة، مثل القانون العرفـي بدلا من القانـون النظامي. وتحت هـذا النموذج من القانون العرفي، لا يوجـد اختلاف واضح بين القواعد والسـلوك الذي تنطبق عليه. يدخل كلّ فعـل جديد إلى المادة التي تحدد في الوقت نفسـه مـا القواعد التي إمّا تتوافق معهـا أو تتحدّى ما كانت تُفهم على أنها عليه، في حالتها الموجودة سـلفا. ويعمل التغيير على تغيير التغيير، وهو يعمل ذلك إمّا بشكل مستمر أو بشكل متقطع، أي بطرق هي نفسها عُرضة للتغيير.

لفهم شـيء ما، علينا أن نتخيّله ليس فقط باعتباره غائبا بل ومتحوّلا أيضا. إن وجهة النظر المتعلقة بكيف تتصرّف ظاهرة ما - أو ما ستُصبحه - تحت الظروف المختلفة هو ما يعنيه فهمها. وبالتالي فإن الحدس السببي

المتعلق بالواقع المضاد لا غنى عنه بالنسبة إلى تعميق التبصر بالعالم. وهو، على أي حال، ملوّث بفعل عيب ما، ولا يمكننا أن نمحو هذا العيب؛ فهو متجذّر في شروط فهمنا، وليس بوسعنا سوى أن نكشفه، وبكشفه نحتوي مخاطره.

إن فهم الشيء يعني أن نتخيّل أنّه تغيّر، أن نرى كيف ومتى قد يتغيّر، وإلى ماذا. وعلى أي حال، فكلّ تغيّر مثل هذا قد يؤدّي إلى تغيّر في الطرق التي تؤثر بها الأشياء بعضها على بعض: فقد يغيّر القوانين. إنّ المغالطة الشائعة للتحليل المتعلق بالواقع المضاد المتأصل في التفسير السببي هو أن نفترض أنّنا عندما نغيّر – أو نتخيّل أننا نغيّر – جزءا من العالم، فكلّ شيء في العالم المتغيّر يستمرّ في الاشتغال وفقا للقواعد نفسها كما في السّابق. وذلك كأننا قمنا بتعليق واستبدال جزء من الواقع لكننا قمنا بدعم كامل النظام الذي يعمل بموجبه ذلك الواقع. وفي الحقيقة، لا يمكن دعم النظام.

ولمعرفة كيف تغيّر النظام من دون ريب، يجب أن تكون هناك قواعد عُليا تحكم تغيّر النظام، وهكذا إلى الأبد، في ارتداد لا نهائي. وعلى أي حال، إذا كان الزمن حقيقيا بصورة جذرية، فليس هناك مثل هذه القواعد العليا، أو أنها تتوقّف عن الانطباق عند نقطة ما. يفشل النظام في الإغلاق عند القمة أو من الخارج؛ ولذلك فهو، على وجه التحديد، ليس بنظام مطلق، لكن سياق التحقيق لا يتوقّف حينئذ، بل إنه يستمرّ، ولو على أسس أكثر إبهاما وزعزعة.

وهنا نواجه للمرّة الثانية السمة المتناقضة للتفكير السببي الذي يتعين علينا أن نعتمد عليه لتشكيل صورة للعالم. إن الفكرة الشبحية الشائعة للاحتمال، التي نحتكم إليها بانتظام في سياق تفكيرنا، تراوغ الزمن، وإذا كان الزمن زائفا، فستحدث كلّ الظواهر أو الأحداث في الوقت نفسه، ولذلك فإن التسبيب والتفسير السببي سيعتبران مجرد خيالات أو أوهام.

إن فكرة الأفق المغلق للطرق المحتملة لسير الأمور، والفكرة الشبحية للاحتمال (طرق سير الأمور بينما تطارد الأشباح العالم، في انتظار النداء لكي تصبح حقيقية)، التي هي وثيقة الصلة به، تمثل محاولات للاعتراف

بـأنّ الزمن حقيقي، ولكن بالكاد فقط سيشـهد العالـم تحوّلا، لكن ليس تحوّل التحوّل، على الأقل في أدنى المسـتويات، سيفشـل الزمن في المرور بجميع المراحل.

وعلى أي حال، فهذا المبدأ الميتافيزيقي، برغم أنّه قد يقدم حلا لفكرتنا الملتبسـة للسـببيّة، يبدو دائما أقل توافقا مع ما نكتشفه، على الرغم من التباسـاتنا السببية، حول الطبيعة. وكما سنرى قريبا، فهو يناقض الملامح الأكثر تميّزا وبروزا لتجربتنا الدنيوية، حتى إنه يهدّد بالمسـاعدة على نزع سلاحنا في جهودنا لصنع عالم لأنفسنا في مواجهة الطبيعة اللامبالية.

وعلـى أي حـال، فإن التعامل مع الزمن على أنـه حقيقي بالكامل، برفض الفكرة الشبحية للاحتمال وفكرة الأفق المغلق للطرق المحتملة لسير الأمور، يعني الإقرار بعدم وجود قوانين سـرمدية تدعم تفسيراتنا السببية، وهو الإقرار بأنّ الافتراضات المتعلقة بالواقع المضاد التي يجب أن تعمل به مثل هذه التفسيرات تحرمنا من أيّ أرض لن تهتزّ. وهو أن التأكيد على أنّ المشـروع المتعلق بوجود نظرية سـببية موحدة لكلّ شـيء مضلّل من حيث المبدأ. وهو الاستنتاج بأنّنا، برغم أنّنا قد نسـيطر على التباسات وجهة نظرنا العادية للسببيّة وممارساتنا المألوفة للتفسير السببي، لا يمكننا تبديد تلك الالتباسات مُطلقا.

علينا أن نعزو هذه الالتباسات إلى توتّر محتوم بين حقيقة الزمن - الذي هو أكثر حقيقية مما نرغب في الاعتراف به - وبين فكرة الارتباط والاستدلال التي يقودنا إليها عدو فطري للزمن هو تفكيرنا الرياضي والمنطقيّ.

فرضية كون الرياضيات تقاوم الاعتراف بالزمن

إن الرياضيـات - وكلّ جوانب تفكيرنا التي تشـترك فـي طبيعتها - تقترح علينا بشكل دائم مفهوم وجود عالم من دون زمن. وإنّ العلاقات بين أفكارنا الرياضية سـرمدية، حتى عندما نستخدم مثل هذه الأفكار لتمثيل أحداث تقع في إطار الزمن.

إن تطويـر الأفكار الملخّص فـي الفرضيات المتعلقـة بحقيقة الزمن، وشـمولية الزمن، وعدم وجود أفق سـرمدي ومغلـق للاحتمالات المتعلقة بالعالم الفعلي يواجه مصدرا للمقاومة في التعبير الأكثر عمقا والأشد قوة

للعقل: اســتدلالاتنا الرياضية. إن فهم كيف ولماذا نواجه هذه المقاومة من داخل العقل للاعتراف بحقيقة الزمن يعني اكتشاف ما هو مهدّد بالضياع في إثبات تلك الحقيقة.

عنــد النظر إليه بوصفه أحــد منتجات تاريخه الطبيعــي، يمثل العقل ماكينة لحلّ المشــاكل. ولحلّ المشــاكل، على أي حال، يجب أن يكون أكثر من ماكينة؛ فجانبه الصيغــي formulaic والمعياري modular يجب أن يتعايش مــع جانبه التكيّفي، والمفاجئ، والمتجاوز. يلتقي هذان الجانبان في الحاجة إلى مســح الموقــف ككل وإلى الربط بين أجزائه بعضهــا وبعض. إن القدرة على إدراك البنى والعلاقات هي الشــرط المسبق الحاسم لقدرتنا على حلّ المشــكلات. وللتمتّع بهــذه القدرة، لا يمكننا أن نفكر ببســاطة وفقا للصيغ الراسخة، كما لو كنّا ماكينات. يجب أن نكون قادرين على التفكير أكثر مما يمكن لأي صيغة موجودة أن تؤيده، وبعد ذلك علينا أن نُثبت الصيغ المتسقة مع تبصراتنا بعد أن نقوم أولا بتحقيق اكتشافاتنا المحطّمة للصيغ. يجب أن نكون قادرين على بناء طرق جديدة لفهم، وتفسير، ورؤية ما يقف أمامنا، في مشهد الفعل الوشيك أو المتخيّل، ككلّ منظّم أو كمجموعة من العلاقات.

قــد تكون قــوّة العقل هذه غيّر قابلــة للانفصال عــن البنية الدقيقة للدماغ، ولذلك فإن جذورها التاريخية قد تكمن في التاريخ الطبيعي لذلك الدماغ وفي تطوره، تحت الضغوط الانتقائية، بوصفه أداة لحلّ المشكلات، وعلى الرغم مــن هذا، فبمجرد توطيدها، فإن هذه المَلَكة لتمثيل مســرح الأحــداث باعتباره كليات wholes وحزما منظّمــة من العلاقات تتجاوز المناســبات الطبيعية لظهورها؛ فتصبح مبدأ ثوريا لرؤية العالم ككل، وهي تربط مصلحتنا في فهم العالم الظاهر بمصلحتنا في الحط من قدر ما هو فعلــي، أو على الأقل أيّ طريقة بعينها لتمثيل ما هو فعلي، بالإصرار على الاحتمالات الأخرى للتحوّل والرؤية.

يكمن التعبير الأسمى عن هذه القوّة في الرياضيات. عند النظر إليها بشكل سطحي، فإن طبيعة استدلالاتنا الرياضية قد تبدو مفسّرة بالكامل بالدمج بين ثلاث خصائص: التفسير، والارتداد(*)، والتكافؤ equivalence.

(*) Recursion: الارتــداد، تعبير رياضي يتعيّن كل حــد من حدوده بتطبيق إحدى الصيغ على الحدود السابقة [المترجم].

إن الأول والأكثـر عمومية من بين هذه الخواص هو التفسير: أي توضيح ما هو ضمني في مفهوم لكلّ أو لحزمة من العلاقات المنظّمة. يرقى مثل هذا المفهوم لاعتباره تلميحا؛ فمحتواه مخفي. وعن طريق تمثيل المفهوم في الرياضيات، سنكون حينئذ قادرين على سبر أغوار المحتوى: أي إظهار ما كان مفهوما ضمنا في التلميح. إن التعامل مع الاستنتاج المفهوم باعتباره مرادفا للتلميح المركّز، ومن ثم اختزال الرياضيات إلى حشو tautology، يعني أن نُخطئ في وصف هذا الإجراء، وأن نتلاعب بكل من صعوبته وقيمته.

والخاصيّة الثانية هي تغلغل الاستدلال التكراري في الرياضيات، ويكون الاستدلال تكراريا عندما يُفعّل إجراء ينطبق عليه بعد ذلك. وباستعمال الاستدلال التكراري، نصبح قادرين على الانتقال من عمليات العدّ إلى التعميمات، وأن نقفز من المعيّن إلى العام عن طريق اقتراح القاعدة العامّة المتضمنة فيما كان، حتى ذلك الحين، يبدو أنه مجرّد عدّ للتفاصيل. إنّ أهمية الاستدلال التكراري، والجانب الذي يختلف فيه بشدة عن الاستقراء induction المجرّد، هو التالي: أنّه يسمح لنا بأن نقتصد في وضع فرضيات قوية وأن نتوصّل إلى استنتاجات قوية وثرية على أساس افتراضات واهية وبالغة الشُحّ. ويفعل ذلك بالسماح لنا باكتشاف الكليات wholes وحزم العلاقات المنظّمة ليس في تخميناتنا حول أيّ قطعة معيّنة من العالم الطبيعي، ولكن بالأحرى في جهودنا الخاصة للتفكير بشأن الأفكار التي نفعّلها في جهودنا لتمثيل كلّ الكليات وحزم العلاقات المنظّمة. وهو كما لو أنّنا نجد أنفسنا محاطين بأكواخ من الطين، التي يتعين علينا أن نمزقها إربا إربا، ولا نمتلك شيئا سوى لبناتها لبناء القصور.

أما الخاصيّة الثالثة للرياضيات فهي خصوبتها في إنتاج الافتراضات المكافئة. ويتكون جزء كبير من الاستدلال الرياضي من إظهار كيف يمكن أن تُعاد صياغة تحليل ما باستخدام مفردات تحليل آخر. إن القول بأن مثل هذه التكافؤات تعريفية فقط، أو اختزالها إلى استرسالات، يعني أن نخطئ في فهم غاية البناء الرياضي؛ فالمغزى ليس تنظيم أعرافنا المتعلقة

بالتنويط (*) الرياضي، عن طريق توضيح أي توليفات من الرموز مترادف وأيها غيّر مترادف، كأننا فهمنا الحقيقة بالفعل ولم يتبق أمامنا سوى أن ننظّم اللغة التي نمثّلها فيها بصورة أفضل. إنّ المغزى هو أن نمكّن أنفسنا من القدرة على تمثيل الكليات وحزم العلاقات المنظّمة من خلال التمييز، في كل مناسبة، بين أفكارنا وبين تعبيراتها التقليدية. نحن نصرّ على قدرتنا على تحرير أنفسنا من المسكة الخانقة لأيّ أعراف بعينها في فهمنا للعلاقات والكليات.

إذا كانت الرياضيات تتميّز فقط بهذه الخواص الثلاث، فلن تكون ما هي عليه: التعبير الفريد عن ندائنا الباطني vocation للمفاجأة والتفوّق في الفكر، ولا تناهينا فيما يتعلق بأفكارنا الخاصة، بل ستكون مجرّد نُصُب لمهارتنا وتعدد مواهبنا. وعلى أي حال، هي تمتلك خاصية رابعة تحوّل أهمية الثلاث الأخرى وتكشف وحدتها المستبطنة، وهذه الخاصية الرابعة هي محاولتها لتطهير نفسها من أيّ محتوى طبيعي - أعني أيّ محتوى من شأنه تقييد إجراءاتها المتعلقة بالتبيين، والارتداد، والتكافؤ - مع استكشاف الطبيعة، وقوانين الطبيعة وتاريخها.

وهنا نجد العنصر الرؤيوي في الرياضيات، أو قوتها الدافعة والمُسكرة. وهو العنصر الذي يمكننا أن نطلق عليه، في لغة علم اللاهوت الأبوي(**)، اسم نُكران الذات kenosis، وهو ضرب من الإفراغ. أما ما يُفرَغ، بتقدم تدريجي ومن خلال كفاح جهيد، فهو بقيّة التقييد في أنماط الارتباط والتنظيم التي تقترحها علينا تجربتنا الطبيعية وأفكارنا حول هذه التجربة، داخل حدود العلم وخارجها.

ربما تطوّرت لدينا القدرة على التفكير بشأن الكليات وحزم العلاقات المنظّمة بصورة أفضل من أجل حلّ المشكلات في ظلّ حاجة إلى التصرّف في حالات معيّنة من الخطر أو الفرصة. وعلى أي حال، فحتى إذا بقيت هذه المهمّة الأصلية سامية، فبوسعنا أن نخدمها بأفضل صورة عن طريق تعميم المَلَكَة التي أفرزتها فيما وراء أيّ ظرف بعينه، وفيما بعد أي

(*) Notation: التنويط (أو التنويت)؛ هو التدوين باستخدام مجموعة من الرموز [المترجم].
(**) Patristic theology: فرع من اللاهوت التاريخي يعالج تعاليم آباء الكنيسة [المترجم].

مجموعــة محددة من مثل هذه الظروف. إن إحراز المحتوى بالتخلّص من المحتوى هو ذلك الطموح المتناقض الذي يُبقي على هذه الخاصية الرابعة، والحاسمة، للرياضيات.

إن التواتر الذي أُلهم به فرع الرياضيات بمحاولات حلّ مشكلات العلوم الطبيعية التي لا تكفي لها الأدوات الرياضية المتوافرة لا ينتقص من أهمية هذا التجريد من المحتوى الطبيعي بالنسبة إلى الرياضيات.

ولأن هــذه الفتوحات تمثل محــاولات لاســتخدام التمثيل الرياضي للطبيعــة كتحريض على أن نرى، عن طريق النظــام والارتباط، أكثر مما يمكننا أن ندركه في العالم الطبيعي، فهي تبدو كأننا ســنقفز نحو الطبيعة على أمل أن نقفز إلى ما وراءها.

وهكذا، فبالنســبة إلى عالــم الرياضيات، ليســت الرياضيات خادمة للعلوم الطبيعية؛ إذ تعمل العلوم الطبيعية محرضا للتقدّم الرياضي، وتتخذ مكانهــا بجانب التحريــض المتأصل في التاريخ المهــووس بالذات للتحليل الرياضي.

وهناك، على أي حال، ثمن للحرية وللقوّة الكبرى اللتين تأتيان مع هذا الإنــكار للمحتوى، وهذا الثمن هو اختفاء الزمن. إنّ العلاقات بين أفكارنا الرياضيــة تقع خارج إطار الزمن، فهي عاجــزة عن فهم الزمن. وفي هذا السياق، تختلف العلاقات بين المفاهيم الرياضية عن الارتباطات السببية، التي تمتلك دائما أحداثا مقيدة بالزمن باعتبارها موضوعها الأساسي.

لا ريــب في أن الأفــكار الرياضيــة تُفعّل عادة في وصــف الأحداث المقيدة بالزمن. من الممكن تمثيل التفســيرات الســببية بلغة الرياضيات؛ فالفيزيــاء الرياضية للعصر الحديث هي الطفل الأكثر شــهرة الناتج عن زواج الرياضيات بالعلــوم الطبيعية. اختُرعت فروع كاملة من الرياضيات، مثل حساب التفاضل والتكامل، لأول مرة في أثناء محاولات تمثيل التغيّر، الــذي يحدث ضمن حدود الزمــن، وعلى أي حال، ففــي تلك الفروع من الرياضيات المعنية بصورة مباشــرة بتمثيل التغير النســبي، فإن العلاقات التصورية للتفســير، والارتداد، والتكافؤ ليست هي نفسها مقيدة بالزمن؛ فهي سرمدية. وهي ليست ســرمدية فقط في ذلك المعنى الضعيف الذي

تكون فيه قوانين الطبيعة سـرمدية عندما نتخيّل أنّها لا تمتلك تاريخا؛ بل هي سـرمدية أيضا في المعنى القوي لكونها عاجزة عن الامتزاج مع عالم الأحداث المقيّدة بالزمن.

وما يصح على فرضيات الرياضيات ينطبق بشـكل أكثر عمومية على الارتباطات التصورية التي تشـكّل الموضوع الأساسي للمنطق. ولا يحدث أي اسـتدلال اسـتنتاجي أو تناقض منطقيّ داخل حـدود الزمن، وحدها أفكارنا حولها هي الأحداث المقيّدة بالزمن.

إن غرابـة الرياضيـات، كمثل حصان طروادة فـي العقل ضدّ الزمن، يمكن الآن توضيحهـا. وإن الرياضيات هي علم لا يتعلق موضوعه بالعالم الطبيعي المنقوع في الزمن، أو التطوير الحرّ للأعراف الاعتباطية، أو عالم منفصل من الموضوعات الرياضية التي تشبه الموضوعات الطبيعية الأخرى باستثناء أنها، مثل الملائكة، تبقى مُخفاة عن أعيننا.

ليست الرياضيات ظلا للعلوم الطبيعية، ولا هي لعبة من الحيل العقلية، ولا هي دراسـة للموضوعات التي سـتكون مثل غيرها لو كانت مادية. إن الرياضيات هي الاستكشاف الرؤيوي لأي صورة مزيفة للعالم، وهي دراسة للعالم - العالم الوحيد الموجود - باستثناء أن الزمن قد انتُزع منه.

يبدو الأمر كأننا سـنأخذ من الطبيعة شـريان حياتها - الزمن - ومن خلال المحافظة عليه من الفساد، نجعله خالدا لأنه سرمدي. ومن المفارقة أنه من خلال دراسـة هذه الصورة المزيفة نقوم بتسـليح أنفسـنا بصورة أفضل للكفاح ضدّ استعبادنا للأفكار المحدودة حول النظام والعلاقة التي تقترحهـا علينا التجربة والعلم. ومن خلال إبعاد أنفسـنا عن العالم الذي يتغيّر تحت ظلّ الزمن، فنحن نجهّز أنفسنا بصورة أفضل للتعامل مع ذلك العالم، نحن نضاعف مخططات الارتباط التي نجلبها إلى فهمنا للأحداث الطبيعية. ونحن نؤكّد السـمة الثانية للعقل - تلـك المفاجئة والمتجاوزة - بالتعبير عن، وتطوير، قدرة الخيال على تجاوز انطباعات الطبيعة.

ولذلك سيكون من الخطأ أن نفترض أن السنوات المائتين التي كافحت فيهـا الرياضيات من أجـل ترويض فكرة اللانهائـي، وإخضاع اللانهائي للطـرق المتناهية finitistic، يمكـن الآن أن تليها مائتا سـنة أخرى تأتي

فيهـا لإنصاف حقيقة واشـتمالية الزمن. لا ضرورة لأن يمنعنا أي شـيء مـن إثراء الأدوات الرياضية الموجودة تحت تصرّفنا لتحليل التغيّر المتقطع والتفاضلي في القوانين وكذلك في الظواهر.

وعلـى أي حال، تفرض هذه المهمّة صعوبات من رتبة مختلفة كليّا عن تلك التـي أحاطت بمحاولة فهم اللانهائي عـن طريق وضعه في حجمه الطبيعي. ولأن الرياضيـات بطبيعتها غريبة alien تماما عن الزمن، فلن تكـون قادرة على أن تُرينا كيف نفكر رياضيا في عالم تتغيّر فيه القوانين والظواهـر معا. لن تمتلك رياضيات الزمن قائـد جوقة الترتيل Cantor الخـاص بها. علينـا أن نتعلّم أولا، بالحدس، والتجربـة، والنظرية، كيف يمكننا أن نفكّر في مثل هذا العالم - عالم واقع ضمن الزمن - ماديا. من الممكن أن تبرّر الرياضيات مثل هذه الفهم، لكنّها لن تتنبّأ به.

دائما ما توحي اسـتدلالاتنا الرياضية والمنطقيّـة إلينا بحقيقة وجود عالم سرمدي. وبالتالي فنحن نُغرى بأن نخلط بين هذا العالم المحنط وبين العالم الأصلي. وعلى أي حال، فلا شيء أكثر حقيقية من الزمن. وبطريقة ما، فهو الشيء الحقيقي الوحيد.

فرضية امتلاك التجربة الإنسانية لبنية زمانية محتومة

تمتلـك تجربتنا بنية زمانية temporal معيّنة، ولا يمكننا فهم أنفسـنا مـن دون فهم هذه البنية. ومن الخطأ افتراض أنها مجرد مصدر لصرف الانتبـاه والتوهم، أو شـيء لقمـع الأفضل لتحقيق بصيرة لا شـخصية وموضوعية للعالم. علينا في الحقيقة أن نصححها. وعلى الرغم من هذا، فإذا كنا نسـعى بشـدة إلى أن نقمعها، فنحن لا نقترب كثيرا من معرفة متحررة من أغلال الجسـد. ولا نقوم إلا بتمكـين العنصر المضاد للزمن antitemporal فـي وعينا - أي العنصر الممثّل في الرياضيات والمنطق - من تولي زمام السيطرة.

نحن لا نصادف الزمن ككائنات منفصلة وعديمة السياق، بل نواجهه ضمن حالة معينة. هناك فينومينولوجية إنسـانية للزمن: تجربة الزمن وأنفسـنا ككائنات زمانية. ليس هناك أي مـن عناصر حالتنا أعمق أو

أكثر انتشارا. وتمتلك فينومينولوجية الزمن هذه بنية محددة ومدهشة. ومثلها كل شيء في الحياة وفي الواقع، فهي أيضا تتغير. وفي الحقيقة، هي تتطور تاريخيا، مستثيرة بالأفكار ومتأثرة بالترتيبات، وبالممارسات، وحتى بالماكينات. وبعبارة أخرى، فإن فينومينولوجية الزمن هي في حد ذاتها زمانية. وعلى أي حال، فإن استمرارياتها وتوقفاتها تمثل بعض الاستمراريات والتوقفات الأكثر أساسية لطبائعنا. ليس هناك شيء غير مترابط أو خيالي فيما يتعلق بمحاولة تغيير تجربتنا مع الزمن، فرديا وجماعيا. فهي ليست غير ذات جدوى أو حمقاء، بل هي صعبة ليس إلا.

إن كوننا مقيدين بالزمن هو أكثر ما نتشارك فيه مع كل الحقيقة. بطريقة ما، نحن مصنوعون من الزمن. ولذلك فإن تحليل فينومينولوجية الزمن يكتسب أهمية خاصة؛ فمن خلاله يمكننا أن نفهم كل ما يميزنا عن العالم المحيط بنا، وما يربطنا بذلك العالم. دعونا نر هذه النقطة مبسطة في بادئ الأمر، وبعد ذلك لنقم بتعقيد الصورة.

تقع حقيقتان في القلب من فينومينولوجية الزمن، والحقيقة الأولى هي أننا كائنات حية تعيش وتموت، أما الحقيقة الثانية فهي أننا ننفذ المشاريع ونشكل الارتباطات، ونسعى إلى تقوية مثل هذه المشاريع والارتباطات ضد ويلات الزمن.

تكتسب المعرفة المسبقة بالموت أهمية محورية بالنسبة إلى الحقيقة الأولى، فحقيقة وتلميحات الموت هما ما يمنح تجربتنا خاصيتها من التركيز الدراماتيكي. وهو ما يفسر الطبيعة المتدرجة والمتعذرة العكس لتجربتنا، ليس هناك ما يكفي من الزمن لأن نعمل كلّ شيء مرة أخرى بشكل مختلف، أو أن نمتلك ما يكفي من الفرص الثانية. وهي تحدد تجربتنا حول كيف تُجعل الحياة الإنسانية ذات مغزى وكيف يمكن تدمير مغزاها. ليس في وسعنا حل مشكلة المغزى عن طريق التأجيل إلى ما لانهاية، كأن الخلو من المغزى في هذه اللحظة يمكن معالجته دائما بوساطة المغزى لاحقا أو بوساطة القدرة على التحديق إلى بدايات الزمن.

إن موقعنــا بوصفنــا كائنات حية تعيش وتموت بمــرور الزمن يقع في جذور السمة الأكثر مهابة من تجربتنا: التفاوت غير المحسوب والمستعصي بين مقياس الحياة الإنســانية وحقيقة الكون حولنا. وهذا التفاوت يسلبنا الحق في الإيمان بأننا في شــراكة مع الســياق الطبيعــي لوجودنا؛ فنحن نتشارك في زمانيته، لكننا لا نستطيع التشارك في مقياسه.

إن الفرق في المقياس مطلق وحاســم إلى درجة أنــه يُدخل إلى خبرتنا بالعالــم عنصرا من الإرهاب الصرف. فنحن نواجه الإغراء الدائم لاختزال العمل الأســمى للعقل - ديننا، وفلســفتنا، وفنوننا - إلــى تزويدنا بصنوف السلوان ضد هذا الإرهاب. وعلى أي حال، فنحن لسنا في حاجة إلى التلبيس بالسكّر ولا إلى التهويدات lullabies؛ فما نحتاج إليه هو أن نرى الموقف كما هو، وأن نجد طريقة لتأكيد مصالحنا وأنفسنا على هذا الأساس.

تمثــل حقيقة الموت فضيحة وإهانة لأنها تفــرض المحدودية والنهائية finality فــي مواجهة تجربتنــا للانفــاد inexhaustibility. إن خصوبية تجربتنا في كل بُعد، من صنع الأشــياء إلى تشــكيل الارتباطات وامتلاك الأفكار، تتحدى كل الصيغ والتقييدات. وعلى أي حال، فالموت يمثل تقييدا أسمى، وتمثل حقيقته صيغة لا يمكن أن تُعصى.

إن تجربتنــا مع الزمن، على أي حال، لها جانب ثان: فعبر الزمن وضد الزمن، نحن ننفذ المشــاريع ونشكّل الارتباطات. ويغيّر هذا الجانب الثاني أهمية الأول، ويحوّل السياق الزماني لوجودنا إلى مناسبة لتضارب الرؤى ولإنتاج الجديد.

في القَدَر الزماني لمشاريعنا وارتباطاتنا، نرى أنفسنا بوضوح أكبر مما يمكننا أن نرى به أنفسنا مباشرة. فعلاقتنا به تمثل جزءا كبيرا من تجربتنا مــع الزمن. فمن ناحية، هي الســاعات الحقيقية التــي نقيس بها الزمن، وهي تستغرق وقتا لتتشكّل وتكتمل؛ أما الخطوات والفترات المستغرقة في صنعها فهي إحصاء أيام حياتنا. ومن الناحية الأخرى، فهي رهينة للشــك والهزيمة لأنها تؤدى ضمن إطار الزمن. وتعرضها للدمار هو تعرضنا نفسه للدمار؛ كما أن عجزها عن ترويض ما لا يمكن توقّعه هو عجزنا نفسه عن ترويض ما لا يمكن توقّعه.

نحن نصوغ المشــاريع وننفذها، ونشــكّل الارتباطات ونعيشها. إن المشاريع والارتباطات تمثل الاســتجابة الوحيدة التي نمتلكهــا في وجودنا نحو التركيز الحاد والمســاق المتعــذر العكس للزمن. وإذا كان هناك اتجــاه في حياتنا، فهو اتجاههــا؛ وإذا كان هناك مغزى لحياتنا، فهو مغزاها. وهي تُعرّف حدود عالم مبني على مقياسنا نحن، وليس على المقياس المرعب، والمدمر للإنسانية وللعالم حولنا. وعلى أي حال، فمن الممكن ســحقها، وفي النهاية سيقهرها الزمن. قد نتعامل معها على أنها خالدة، لكنها خالدة فقط مادامت باقية فقط.

إن العلاقة بين حالتنا ككائنات حية محكوم عليها بالموت وســعينا وراء المشــاريع والارتباطــات تكتســب أهميتها في مقابل خلفيــة من معارضة أخرى: المقارنة بين الجوانب الصيغية والمفاجئة من تجربتنا. يحتل الروتين والتكرار جزءا كبيرا من حياتنا العملية والعقلية. وهما ليســا مجرد نفاية؛ فهما يمثّلان مبدأ اقتصاديا ومبدأ تكامليا في الوقت نفسه.

وكمبدأ اقتصادي، هما يوفران وقتنا لتلك الأنشطة التي لا نعرف حتى الآن كيــف نكررها تحت صيغة ما ومن ثم نجســدها في ماكينة؛ وبالتالي يســمحان لنا بتحويل أفق انتباهنا بعيــدا عن التكراري باتجاه ما لا يمكن تكراره بعد. تُميت العادة تجربة الزمن، أما التحول من المألوف إلى ما ليس مألوفا بعد فيستعيدها.

وكمبدأ تكاملي، هما يمكّناننا من تنظيم تجربتنا وهويتنا. تمثل عاداتنا قاعدة ضرورية لإحساســنا بالذات، وباســتمراريتها، وكمالها. وهما ليسا مجرد عبء؛ بل هما يشــكّلان ويمكّنان. إن استمرارية الذات، المكفولة من خلال العادة، تمثل شرطا مسبقا آخر لتجربتنا مع الزمن.

يمثل الديالكتيك بين الروتين والاختراع خاصية أساســية لإنســانيتنا، وهو ليس مقتصرا على السلوك؛ فهو السمة المميّزة للتخيّل. ويتقدم فهمنا للعالــم من خلال إزاحة تحدث على مرحلتين، يمكنك أن تســمي الإزاحة الأولى المسافة، والثانية التحوّل.

وصف كانط الإزاحة من خــلال التباعد عندما عرّف التخيّل باعتباره القدرة على تمثيل ما هو غائب. إن الجانب الروتيني لحياة الفهم والإدراك هو زواج تجربتنا المألوفة لــلإدراك بمخطط مطلق، والذي نتركه من دون

تحدٍ. وتبدو التجربة والمخطط متلازمين، فالأخير هو التعبير المباشر عن الأول. وعندئذ يتقهقر الإدراك إلى تحديق، أما ما نسميه الفهم فسيتوقف عن الوجود.

من أجل أن تكون هناك تجربة إنسانية للفهم، علينا أن نتخلى عن الإدراك الفوري - لأنه ليس أمامنا، أو لأننا قادرون على التعامل معه كما لو أنه ليس كذلك وأن نتذكره كصورة. علينا إذن أن نكون قادرين على إدراج التفاصيل تحت أصناف، أو أنواع، أو فئات. ومثل المحامين، وعلينا أن نصنف بسهولة معظم الوقت، وأن نواجه الشك والالتباس لبعض الوقت.

إن إبعاد التجربة الآنية، المستردة في الذاكرة والمنظّمة بالفهم، يجلب المشكلات على زواج الإدراك المعتاد بمخططاتنا المطلقة categorical، ويسمح لنا برؤية الأبد من جديد. وعلى أي حال، فذلك غير كاف؛ فهو لا يكفي لوصف العمل المُنجز بالتخيل.

أما الإزاحة الثانية فيجب أن تكمل جهد الإبعاد: إزاحة التحوّل. فلا التخيل ولا العالم المتخيّل سيكون على ما هو عليه إذا كان بإمكاننا أن نُبعد أنفسنا عن الآني فقط لتغيير المشهد الذي يقترن فيه الإدراك المألوف بالأصناف المألوفة. إن جدالية تصنيفاتنا المطلقة متجذرة في تحول الأحداث الظاهراتية التي تنطبق عليها.

لا يرجع العقل بشكل لانهائي إلى قائمة ثابتة من الأنواع الطبيعية للأشياء؛ فليس هناك مثل هذه القائمة الثابتة. في العالم الموجود - كل من العالم كما يظهر في التجربة، والعالم كما يُستكشف ويُكشف على فترات متقطعة من قبل العلم التجريبي - فإن كل شيء من نوع ما يمكنه أن يصبح نوعا آخر من الأشياء من خلال مجموعة من التحولات المتوسطة التي تحدث تحت ظروف معينة. قد تكون مثل هذه التحولات عديدة ومعقدة، وقد تستغرق وقتا طويلا. وقد ينتج منها، بل إنها ستُنتج في الحقيقة - عاجلا أو آجلا - تغيّرا، ليس في أنواع الأشياء الموجودة فقط، ولكن أيضا في ماهية اختلاف نوع من الأشياء عن الأنواع الأخرى، أعني في طبيعة الأنواع الطبيعية.

لنتدبــر مثال الانْتِــواع (*) في التطــور البيولوجـــي. إن ظهور المجال البيولوجـــي biosphere على الأرض لم يضف أنواعا طبيعية جديدة فقط إلـــى قائمة ســـابقة؛ بل إنه غيّر آليـــات إنتاج الأنواع الطبيعيـــة - إذا كنا ننظر إلى النـــوع الحي species باعتباره ضربا مـــن هذه الأنواع - وعدّل معنى التمييز بينها. إن الصخرة البركانية والصخرة الرســـوبية لا تختلفان بالطريقة نفسها أو بالمعنى نفسه الذي يختلف فيه نوع من الأحياء عن آخر من نفس النوع. وبالإضافة إلى ذلك، فإن التغير في طبيعة الأنواع الطبيعية لم يحدث مرة واحدة فقط، مع بداية ظهور الحياة، بل استمر في الحدوث. فمع الاختيار الجنسي، على سبيل المثال، جاء تضييق قُمع الأنماط البديلة من الجســـم ولكن أيضا أساس لتطور آليات وراثية تنظيمية من شأنها أن تفســـح المجال لما لدينا بمرور الوقت: مقدرتنا الســـلبية - أي قدرتنا على تحدي الصيغ وعلى تجاوز القيود.

نحـــن معتادون النظـــر إلى إعـــادة الاختراع البيولوجيـــة للاختلاف باعتبارها استثناء بعيد الاحتمال بصورة مدهشة للتنظيم الكوني للمادة. وعلينا، بدلا من ذلك، أن نفكر فيها كمثال على خاصية واســـعة الانتشار للعالـــم وهي أن قائمة الأنـــواع الطبيعية تتغير فـــي طبيعتها وكذلك في تركيبها. وتمثل هذه الخاصية ســـمة لتحوّل التحـــوّل، بمعنى أنها إحدى سمات الزمن ونتيجة لحقيقته.

نحن نتخيّل شـــيئا ما بتمثيله ليس فقط باعتبـــاره غائبا، ولكن أيضا باعتبـــاره متغيّـــرا. يندمج تغير الظواهـــر أو الأحداث فـــي تغير الأنواع الطبيعيـــة الذي تجســـده الظواهر أو الأحداث، كيـــف تختلف بالإضافة إلـــى ما هيتها. لا يمكننا التعامل مع الأفـــق الخارجي للاحتمال، فالفكرة الشـــبحية للاحتمال هـــي وهم. وإذا أعطي وقتا كافيـــا، فلن يكون هناك فضاء مغلق ونهائي من التشـــكيلات الممكنة التحقيق. وعلى أي حال، في وســـعنا دائما أن نرى الخطوات المقبلة للتحـــوّل بطريقة أو بأخرى، وإلى درجة ما أو إلى درجة أخرى. ويمثل فعل ذلك جزءا مما يعنيه تخيّل عالم زماني، ضمن حدود الزمن.

(*) Speciation الانتواع: تَشَكُّلٌ تطوريٌّ لنَوْعٍ جَديد [المترجم].

إن التعبير الرئيسي عن السمة الموحّدة للحياة في الشخصية هو خاصية – أو شكل متصلّب من الذات – محاطة بدرع واقية من الروتين الفردي والاجتماعي. وتمتلك علاقتنا بخاصية ما طبيعة علاقتنا نفسها بكلّ السياقات المنظّمة الأخرى لنشاطنا، فنحن نحتاج إليه، ولكن ليس من الضروري أن نستسلم له. فهو نحن، لكننا أكثر منه. يتطلب تطور الشخصية كلا من اعتناق العادة وتحطيم العادة، وكلا من تشكيل الطبع وإعادة تنظيم الطبع جذريا. ومن دون مثل هذا التحطيم ومثل إعادة التنظيم هذه، فنحن نجعل أنفسنا محدودين ليس إلا؛ إذ نُنكر ونقمع الجانب المفاجئ والمتجاوز لطبيعتنا.

ومن بين علامات الشر الذي يفعله بنا مثل هذا الاستسلام نجد تجربة الضجر، وهي إشارة إلى الطاقة غير المستغلة، تمرد اللانهائي بداخلنا ضد المتناهي، وشكوى المرونة المُنكرة ضد الصلابة المفروضة. ومثل كل المظاهر الأكثر عمقا من تجربتنا، فهو ليس ثابتا؛ إذ إنه عرضة للنقد وللتحول. ومع تنظيمنا مؤسسات المجتمع وممارسات الثقافة بحيث تجعل نفسها أكثر انفتاحا بالكامل على التحدي والمراجعة، نُصبح أكثر تعرضا للضجر. نحن نصوغ فكرته؛ وتساعد الفكرة على خلق الشيء ذاته.

ثمة علامة أخرى على الشر نفسه هي إخماد الإحساس بالمرور بفعل الزمن، فمع فقدان تحوّل التحوّل داخل تجربتنا الخاصة، نحن نفقد أيضا الوسيلة التي يمكننا من خلالها أن نقيس وبقوة، ومن ثم بمعايشة، مرور الزمن. تتعرض المشاريع والارتباطات للإزاحة بفعل الروتينات وتجلبنا بذكاء إلى عالم تخفُت فيه حقيقة الزمن.

ومن هذا السير النومي sleepwalking، العدائي للحياة والمدمر لآمالنا لتأليه الإنسانية، تحمينا تجربتان متعارضتان. واحدة من هاتين التجربتين المبرزتين للزمن والموقظتين للذات هي التوقف من الخارج – الثروة وسوء الحظ، الاعتكاس والتضليل: وهو أحد مظاهر حقيقة أن كل مشاريعنا وارتباطاتنا رهينة للزمن. وبينما هي تتآكل من أسفل بفعل العادة وبفعل اليأس الصامت المصاحب لها، تصبح مهددة من الخارج بفعل قوى عالم لم نمتلك قط ما يكفي من الهيمنة عليه. إن نتيجة هذا التوقف العنيف،

والمشـــابه لفتح نظام اجتماعي متصلّب عن طريق الحرب، هي إعادة تأكيد حقيقة الزمن في أذهاننا. وهي إعادة للتأكيد ستمتلك قوة معينة إذا مثّلت لنا أكثر من التغير: التغير في كيفية حدوث التغير.

أما التجربة المعاكســة فهي تلك التي نحققها متى كنا قادرين على تكريس أنفسنا بكل تركيز وإخلاص لارتباطاتنا ومشاريعنا. وحينئذ قد يبدو الأمر كأن الزمن توقف - الزمــن المقيس بالأحداث الخارجية - ووحده الزمن الداخلي - الزمن المقيس وفقا لتنفيذ الارتباط أو المشروع - هو ما يبقى لتتم معايشته وعــدّه. نحن نعلم أن هذا التحرر عابر وأنه ســيُحرم ببــطء من حياته بفعل العادة وســيُلغى في النهاية من خلال التدمير بفعــل الزمن. وعلى الرغم من هذا فخلال مثل هذه اللحظات، نحن نحقق التجربة الوحيدة للسرمدية التي لا يلزم أن تحتاج إلى الوهم واللامبالاة والتي لا تؤدي إلى تدمير الحيوية.

كيــف يمكننا أن نمتلــك كلا من هاتين التجربتين في الوقت نفســه - تجربــة أن نُوقَظ بفعل الزمن - أي تعجيــل الإزعاج من قبل العالم الهائل خارجنا وتجربة تكريس أنفسنا من دون تحفظ للجريان المعلّق بفعل الزمن لمشاريعنا وارتباطاتنا؟ لا يمكننا ذلك، فمثل هذه التوليفة تُستثنى بمحدودية حياتنــا وبفعل تحيز موقع الأفضلية الــذي نمتلكه. يمثل ذلك فكرة وجود ضرب من الســعادة التي يجب أن تراوغنا إلى الأبد، ويرقى إنكارها علينا إلــى كونه مجرد تعبير آخر عن الاختلاف بين مــا يعنيه أن نكون الله وما يعنيه أن نصبح ربانيين أكثر.

ليس في وسعنا التوليف بين هاتين التجربتين؛ فكل ما يمكننا أن نتمناه هو امتــلاك مزيد من كلتيهما واســتخدام القدرات الناتجــة من الثانية، لتحمل تقلبــات الأولى بصورة أفضل، مع الاعتراف - بعينين مفتوحتين - بحقيقة الزمن التي لا ترحم.

فإذا سُــئلنا، إذن، عن ماهية الزمــن، فعلينا ألا نجيب فقط بالقول إنه الفــرق بين ما يتغير وما لا يتغير، وإنه أيضا يمثل تحوّل التحوّل. علينا أن نســتطرد لوصف بنية الفينومينولوجية الإنســانية للزمن، مع الإقرار بأنه كلي في وجودنا، ومع ذلك فهو عُرضة في الهامش لإعادة التفسير والتنقيح التراكميين، في ضوء أفكارنا وبقوة ترتيباتنا.

علينـــا ألا نفهم بنية التجربة الزمانية هذه لمجــرد أن نرفضها بصورة أكثر اكتمالا باعتبارها هذيانا تفرضه علينا طبيعتنا ككائنات تتســم، برغم أنهــا قد تكون أرواحا متجاوزة للســياق، بأنها كائنات حية تتعرض للموت أيضا. وبدلا من ذلك، فهو الشــكل الإنساني على نحو مميّز الذي نتشارك خلاله في الحقيقة الكونية للزمن. وإذا حاولنا إهماله باعتباره خياليا، فلن نُترك مع وجهة نظر من فوق أو من خارج أنفسنا؛ فسنترك أنفسنا ببساطة من دون وســيلة للدفاع في مواجهة حصان طــروادة الموجود داخلنا، ذلك الجــزء من تفكيرنا، وخصوصا المنطقــي والرياضي، الحَرون على الزمن. وعند فحص العالم من ذلك المنظور الســرمدي، فلن نراه من دون انخداع؛ لكننا سنراه بصورة أقل اكتمالا.

ليس أمامنا ســوى طريق واحــد: الإيمان بحقيقة الزمــن، وبعد ذلك توســيع قدراتنا على الملاحظة والفهم، من خــلال اختراعاتنا الميكانيكية والتصورية، خارج نطاق تجربتنا المحسوســة الآنيــة. وخلال تلك العملية، ســنضطر في كل مناسبة إلى أن نقايض قربنا الشديد من العالم الظاهر مقابل بصيرة أكثر عمومية وأشــد بُعدا. وكلمــا ازدادت آنية التجربة، زاد تشكّلها بفعل الحقائق المحتملة لطبيعتنا المجسّدة وبفعل تطورها.

وكلمــا ازداد بُعــد وعمومية تفكيرنا، على رغم أنه مجــرّب على الأطراف الخارجية للتخمين الســببي، كما هي الحال في العلــوم الطبيعية، ازداد تلوّثه بالمجاز أيضا، على رغم إعادة صياغته كنظرية علمية. ليس في وسعنا أن نمتلك معرفة تتســم بكونهــا حميمية وعامة، أكثر مما يمكننــا أن نجمع في التجربة نفسها بين معنى كوننا نستيقظ على حقيقة الزمن بفعل إزعاج من الخارج، وبين معنى أن نتحرر من مرور الزمن عن طريق الانشغال بمشاريعنا وارتباطاتنا.

إن الخيط الموحّد بين المنظورين من الداخل ومن الخارج هو الاعتراف بحقيقــة الزمن. يمر الزمن بجميع المراحل، مع تغير التغير، وهو الشــيء الوحيد الذي يبقى دائما.

7

وعي الذات: تخيل الإنسانية

«يتعين علينا اليوم أن نعيد اختراع الأشكال المؤسساتية والفرضيات الأيديولوجية للتعددية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.. علينا أن نجعل التكرار في المجتمع وفي الثقافة، وكذلك في الحياة الداخلية للعقل، تابعا لخلق جديد»

المؤلف

نزع سلاح التخيل: العقلنة والأنسنة والإفلاتية

إن مفهوم الذات والعقل اللازم لتزويد بديل كاف للفلسفة الدائمة يجب أن يُدرك في ممارسات العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية إذا رغبنا في إداركه أصلا. وإذا كان منظور الإنسانية المستنيرة بموضوعات القوة، والاحتمال، والمستقبلية، والتجريبية هو صميم أي براغماتية مردكلة، فإن إدراك هذا المنظور بالطريقة التي نستخدمها لفهم من نحن وما يمكن أن نصير إليه هو تلك الفلسفة ذاتها. فنحن لم ننجح في برنامجنا الثقافي حتى حولنا الممارسات التي نفسر بها تجربتنا ونتناقش حول فرص نجاحنا.

واليوم، على أي حال، نجد العلوم الاجتماعية والعلوم الإنســانية تهيمن عليهــا نزعات مناهضة لمثل هـــذا البرنامج. ومن ثم هناك تزايد متصاعد في أهمية ثلاث طرق للتفكير - هـي: العقلنة، والأنســنة humanization، والإفلاتية escapism. وتتخــذ كل منها مقرا لها في مجموعة متميزة من المجــالات، فيما يعارض أنصار كل منها مؤيدي الأخريين. وعلى الرغم من هذا، فهي تعمل معا بجهالة لنزع ســلاح التخيــل المتجاوز وتثبيط الإرادة المحولة transforming will.

تُطبــع هذه النزعات رؤيتنا للمجتمع حتى عندما يبدو أنها تقوض هذه الرؤيــة. ومادام مجال الصراع العملي والأيديولوجي حول شــروط الحياة الاجتماعية محددا، فسيظل مثل هذا التطبيع لا جدال فيه.

ويتمثل تأثيره الأســاســي في جعل الترتيبــات الحالية وطريقة التفكير المألوفــة تبدو طبيعيــة وحتى ضرورية. في الماضي، كثيــرا ما أنتج الفكر الاجتماعي مثل هذا المظهر المتسم بالطبيعية naturalness والضرورة عن طريــق الادعاء بأن بنيــة المجتمع هي صنيعة القيود المتجذرة والحاســمة في الوقت نفســه. وفي بعض الأحيان، أضيف إلى هـــذا الادعاء فرضية أخرى تقول إن تحول البنية كان موجها إلى الأمام بفعل قوى شبه قانونية، وقد أنتجت طرق عمل هذه القوى تعاقبا تطوريا محددا ســلفا من أشكال التنظيــم السياســي والاقتصــادي والاجتماعــي، أو قُمعــا متضيقا من الاحتمالات المؤسساتية.

إن المعتقــدات التــي أصبحــت تهيمن علــى نحو متزايد علــى العلوم الاجتماعية والإنسانيات تؤدي إلى نتيجة مماثلة، ولكن بشكل غير مباشر. وهــي تفعل ذلــك عن طريق الادعاء بأن القيود غير المرنة أو القوى شــبه القانونية تشكل أساس المؤسسات، والممارسات، وأشكال الوعي الحالية أقل منها بتجاهل أو إنــكار تخيل الفرصة التحولية، أي الخطوات التالية التي يمكننا من خلالها، في الفكر والممارسة، أن ننتقل من هنا إلى هناك.

وفقط عندما تكون هناك أزمة - أعني مشكلة لا تَعرض البنية الراسخة لهــا أي حل جاهز - نتجاوز حدود أفكارنا وطرقنا الحالية. وعندها فقط يبــدأ البحث عن طرق بديلــة للتفكير. وعلى أي حال، ففي الفكر، كما في

الحيـاة الاجتماعية، ثمة علامة تجريبية تتمثل في أننا لسـنا بحاجة إلى انتظـار حدوث أزمة. يقـوم التخيل بعمل الأزمة من دون أزمة، مما يمكننا مـن أن نعايش التغييـر من دون أن نتعرض للخـراب. لا يمكن للتخيل أن يقـوم بهذا العمل ما لم يكن مجهزا على نحو مناسـب. نحن نحصل على المعدات التي نحتـاج إليها عن طريق إعادة بناء المعدات المتاحة. إن انتقاد الأشـكال السـائدة من المعرفة الاجتماعية في أي زمـان كان ينتج ضربا مـن القيمة الدائمة، بالإضافـة إلى الفائدة الآنية: الاسـتبصار بما يلزم لاستخدام النظرية ضد القَدَر.

إن العقلنة rationalizing هي النزعة السـائدة في العلوم الاجتماعية الإيجابية، وخصوصا في أشـد هذه العلـوم تأثيرا - أي الاقتصاد. تنادي نزعة العقلنة بأن ممارسات ومؤسسات المجتمعات المعاصرة يبررها البقاء عند التنافس مع البدائل الفاشلة. إن الغربلة التراكمية تُظهر ما ينجح، أما النجاح فيؤكد الأعلوية.

ولفهم نوع العقلنة السـائدة الآن في العلوم الاجتماعية، علينا أن ندرك ما قبل تاريخهـا prehistory: هناك اتجاهان متميـزان تماما من الفكر، ومتشابكان في ممارساتنا الحالية للعقلنة.

يأتي أحد الاتجاهين من النظرية الاجتماعية الكلاسيكية. وهو موضح بأفضل صورة في تعليمات كارل ماركس. وتتمثل فكرته الرئيسية في أن ما نُغرى بالتعرف عليه باعتبـاره القوانين الكونية للتجربة الاقتصادية، والسياسـية، والاجتماعيـة هو فـي الحقيقة النظاميـات المتميزة لأي ترتيب مؤسسـي معين للحيـاة الاجتماعية والمعتقدات الراسـخة التي ترشـده. ونحن نخطئ في التعرف على الخاص باعتبـاره عاما، وعلى العابر باعتباره مسـتديما. إن البنية العميقة المحددة تشـكل الروتينات والنزاعات السطحية للمجتمع.

في هذه النظرية الاجتماعية الكلاسـيكية، تجيء فكرة البنية العميقة مرتبطـة عـادة بافتراضات أخـرى. ومن بين هـذه الافتراضات فرضية الإغلاق، فهناك قائمة مغلقة، مقررة سلفا من الخيارات البنيوية في التاريخ العالمي مثل «أنماط الإنتاج» لكارل ماركس وهي الإقطاعية، والرأسـمالية،

والاشـــتراكية. ولا يصبح مجال القائمة ظاهرا إلا عند التفكير فيما حدث في السابق، لكن تركيبته ليست جاهزة لأول من يريدها. إن النتيجة العملية هي قيد جذري على المعنى الذي يكون فيه التاريخ مفتوحا.

ثمة افتــراض ثان هو فرضية اللا تجزؤ indivisibility. فكل من هذه البنى – على ســبيل المثــال: أنماط الإنتاج الإقطاعية أو الرأســمالية في النظرية الماركسية – يمثل نظاما غير قابل للتجزئة؛ فأجزاؤه المختلفة تقف أو تسقط معا. وثمة نتيجة عملية لذلك، وهي أن السياسة يجب أن تتكون إما من إصلاحات مســوفة، تتحرك ضمن حــدود أحد هذه الأنظمة غير القابلة للتجزئة، وإما من تحول ثوري، يستبدل أحد هذه الأنظمة بآخر.

أما الافتراض الثالث فهو فرضية التعاقب شــبه القانوني: وهو منطق لا يقاوم من التحول، ينشــأ عن التوترات والتناقضات الداخلية لكل شكل مؤسســي مــن الحياة الاجتماعية، ويقــود إلى الأمــام متوالية مقدرة من الأنظمة المؤسســاتية. ويتســم الصراع والرؤية بعجزهمــا عن خلق جدة حقيقية؛ فلا يمكنها أن تكشــف سوى المستقبل المقدر لنا. ومع تزايد حدة النزاع، يصبح منطق مصالــح المجموعة أو الفئة أكثر وضوحا. إن العقاب المتمثل في الانخداع بمحتواه يمثل فشــلا سياســيا. وثمــة نتيجة طبيعية لهــذه الفرضية، وهي أن التفكير البرامجي لا محل له هنا؛ فالتاريخ يوفر المشروع، ومع ذلك فليس من دون أسى ساحق للقلب.

بيد أن هذه الفرضيات الثلاث خاطئة، وفهم السياسة المشكلة بواسطتها يُهدر فرصة بناءة. وليست هناك قائمة موجزة بالطبقات المؤسساتية المعروضة للإنسانية، وبالتالي فإن الاختلاف والابتكار في خواص، وكذلك في محتوى الترتيبات المؤسســاتية، يكون حاســما بدرجة أكبر مــن حيث الأهمية. كما أن الأشــكال المتعاقبة للتنظيم السياســي والاقتصادي والاجتماعي ليست أنظمة غير قابلة للتجزئة، تقوم أو تسقط معا؛ فإعادة بنائها التدريجية – أو إصلاحها الثوري – هي النمط النموذجي للسياسة التحولية. وليست هناك مجموعة من القوى التي لا تقاوم تقرر ســرعة واتجاه التغيير؛ فنحن الذين نقررهما. وفي الوقت الحاضر، نحن نواصل تقريرهما تحت النظام المرعب للفاجعة، وحبذا لو أمكننا إحداث التغيير من دون كارثة.

توقفت طريقة التفكير المشكلة بهذه الفرضيات منذ فترة طويلة عن أن تمثل عقبة أمام التبصر، لأنها توقفت منذ زمن عن أن تكون قابلة للتصديق. وفي سـياق انحدارها البطيء، على أي حال، أسـقطت معها لب الحقيقة الأساسـية التي تحتويها: أي أننا في كل ظرف تاريخي نكون سـجناء لبنية مـن الترتيبات والفرضيات التي نخلط بسـهولة بينها وبين طبيعة المجتمع والإنسـانية ذاتهـا. نحن ننال الحريـة والقوة بتحقيق ضـرب من الإتقان الثقافي والعملي لمثل هذه السياق، ونحن نتقدم من خلال إصلاحه.

علينـا أن ننقذ هذه البصيرة مـن الجثة المتحللـة للنظريات الجبرية necessitarian التي تبقى مغلفة بداخلها. وفي أثناء قيامنا بإنقاذها، علينا أيضـا أن نضيف إليها فكرة كانت غريبـة دائما عليها: فكرة أن مصالحنا تتطلب منا، وسلطاتنا تمكننا، تغيير طبيعة وكذلك محتوى سياقاتنا المألوفة للحياة والفكر. يمكننا أن نصوغ الأطر، في المجتمع والثقافة، التي تسمح بل وتشجع على إعادة صنع أنفسنا، بدون أزمة، في أثناء أنشطتنا العادية.

وعلى أي حال، فقد بني الخط الرئيسي لتطور علم الاجتماع الإيجابي على رفض أي من هذه البرامج الثقافية، ولقد رفض الاتجاه العام المقارنة بين الروتينات السطحية والبنية العميقة للحياة الاجتماعية، مما يقلل من قيمـة عنصر التوقف والتباعد المحتوم في التاريـخ. وقد صور الترتيبات والفرضيات غير المتنازع عليها كأنها تشـكل مجتمعا وثقافة ليسا أكثر من كونهما البقية المتبلورة للنزاعات والتسويات العادية.

ومـن خلال هذا الإنـكار لإمكانيـة التوقف والتباعد الجـذري، أدى مـرة أخرى إلى التطبيع ذاته للنظام الراسـخ، والذي ثارت ضده النظرية الاجتماعية الكلاسيكية.

لا يمكننـا أن نرى طبيعة وتضمينات هذا المزيج الخرافي من الاعتذار والتفسير في أي مكان بوضوح أكبر مما نجده في العلم الاجتماعي الأشد تأثيرا، أي الاقتصاد. وهناك، يتخذ إنكار البدائل ثلاثة أشكال مميزة.

إن الشكل الأول لمراوغة التركيب في الاقتصاد هو التراجع، في الأنماط الأشـد صرامة من التحليـل الاقتصادي، عن جميع الادعاءات السـببية والالتزامـات التقادمية المثيرة للجدل إلى ملاذ الحياد التحليلي. وعلى أي

حال، فإن سعر هذه النقاوة هو الإطناب والتفاهة. إن العلم البحث المتعلق بالتبادلات والقيود، والمفرغ من كل المحتوى المثير للجدل، يصبح خادما لأي أفكار تجريبية ومعيارية تزود إليه من الخارج. ومثل بِيلاَطُسُ الْبُنْطِيُّ (*)، فهو يغسل يديه. ومثله، يسأل، من دون انتظار للجواب: ما هي الحقيقة؟

إن الشكل الثاني لمراوغة التركيب في الاقتصاد هو التعرف، في الأشكال الأكثر التزاما من الناحية الفكرية في الاقتصاد، على الفكرة المجردة للسوق، وعلى الفعالية التخصيصية allocational efficiency المرتكزة على السوق، مع نظام بعينه للملكية والعقد. وتلوث التعريف نفسه، بصورة أقل وضوحا بكثير، الأشكال البرامجية من التحليل الاقتصادي العملي التي تعتمد على التسوية غير المبررة وشبه الطائشة بين المبادئ الاقتصادية المجردة وبين الترتيبات المؤسساتية المخصوصة.

وفي الحقيقة، لا يمكن استنتاج مثل هذه الترتيبات من المبادئ التي يفترض أنها تشكل أساسا لها؛ فالتأثيرات المنسوبة إليها تعتمد على الظروف المحلية بالإضافة إلى اعتمادها على علاقتها بالترتيبات المطبقة الأخرى. ومثل كل المفاهيم المؤسساتية المجردة ذات الأهمية المحورية للخطاب المعاصر، فإن مفهوم السوق يعد مبهما من الناحيتين المؤسساتية والقانونية؛ فهو يفتقر إلى ترجمة مؤسساتية طبيعية وضرورية منفردة. اكتسبت هذه الفرضية النظرية أهمية عملية في الوقت الحالي. ليس بوسعنا الآن تحقيق أهدافنا الديموقراطية والتجريبية بمجرد تنظيم السوق أو بتعويض أوجه عدم المساواة فيه من خلال إعادة التوزيع بأثر رجعي؛ فلا يمكننا تحقيق تلك الأهداف إلا بواسطة إعادة تنظيم المؤسسات التي تحدد ماهية اقتصاد السوق.

أما الشكل الثالث من مراوغة التركيب في الاقتصاد فيحدث في العديد من تطبيقات التحليل الاقتصادي للجدل المتعلق بالسياسات. وهي تجنب الوضوح بشأن العلاقة بين نظاميات الحياة الاقتصادية والخلفية المؤسساتية

(*) Pontius Pilate: بِيلاَطُس الْبُنْطِي: ولد في العام 10 قبل الميلاد. كان الحاكم الروماني لمقاطعة أيوديا أو «اليهودية» بين العامين 26 و36، وفق الرواية الرسمية للأناجيل الأربعة المعتمدة من قبل الكنيسة، فإنه قد تولى محاكمة المسيح، وصادق على الحكم بصلبه. كان بيلاطس البنطي واليا على ولاية أيوديا في عهد طيباريوس قيصر حاكم الدولة الرومانية، وكان بيلاطس شخصية ذات مكانة، حيث كان في الحرس الملكي الخاص بالقيصر، وقد اختير ليكون واليا على اليهودية سنة 26 م. وأمضى في منصبه هذا نحو عشرة أعوام، وخلال هذه الفترة جرت محاكمة المسيح تلبية لرغبة اليهود [المترجم].

والأيديولوجيـــة التي تعتمد عليها هـــذه النظاميات. وقد أدى هذا الموضوع بالتحديـــد إلى محاولـــة ماركس وغيره تطوير ممارســـة للفكر الاقتصادي تُعالج الثوابت المتعلقة بأي نمط راســـخ من الحيـــاة الاقتصادية باعتبارها نواتج سياقها المؤسساتي المحدد بدلا من منحها صفة كونية خاطئة.

إن طريقة الإبهـــام equivocation هي الإقرار من حيث المبدأ باعتماد العلاقـــات الثابتة المفترضة - على ســـبيل المثال، بين مســـتويات التوفير، والاســـتثمار، والتوظيف - على خلفية مؤسساتية مفصلة ومشروطة، ولكن أيضـــا تجاهل هذه الأهليـــة باعتبارها غير ذات صلة بممارســـة البرهان فيما يتعلق بالسياســـة. وما يجعل من المعقـــول تجاهلها هو ضيق الصراع والخلاف حول الإصلاح البنيوي، في غياب الحرب أو الاكتئاب. إن الفشل في تحدي الترتيبات الراسخة، سواء في الممارسة أو في الفكر، يكفي لأن يمنح النظاميات المهمة مظهرا خادعا من الضرورة شبه القانونية.

وبالتالـــي فإن هذين التقليدين المتعلقـــين بالتفكير حول المجتمع - تقليد النظرية الاجتماعية الأوروبية الكلاسيكية وتقليد العلوم الاجتماعية الإيجابية - يتآمران لنزع سلاح التخيل. وهما يفعلان ذلك بحرماننا من طريقة للتفكير حول الافتراضات المســـبقة المؤسســـاتية والأيديولوجية لأي شكل منظم من الحياة الاجتماعية، وكيف تُرسَّخ هذه الافتراضات المسبقة وكيف تُغيَّر.

وفي غيـــاب مفهوم موثوق حول التغيير البنيوي، نحن نعتمد على معيار بديل ومزيف يتعلق بالواقعية السياسية: القُرب مما هو موجود بالفعل. ومن ثم يؤدي هذا الاعتماد على معيار القُرب إلى معضلة تُثبط، وتكذب، وتُربك ممارســـة الحجة البرامجية. وعن اقتراح يبدو قريبا مما هو موجود اليوم، نحن نقول إنه ممكن التحقيق لكنه تافه، وعن اقتراح يبدو بعيدا عما يحدث الآن إنه مشـــوق لكنه يوطوبـــي utopian. وهكذا، يصور كل اقتراح على أنه إما تافه وإما يوطوبي، وهي اســـتجابة تقوم أيضا، من خلال الاحتكام إلى منظور خاطئ للواقعية، بتضليل أحد أوجه سوء فهم الحجة البرامجية.

إن الاقتراح البرامجي، المطهر من الخرافات الجبرية، يجب أن يشـــير إلـــى اتجاه ما ومـــن ثم يقترح الخطوات القادمـــة. وإذا نظرنا إلى الاتجاه ضمن ســـياق معين، مع الانتباه إلى حركاته الأولية، فسيمكننا أن - ويجب

أن – نكون واقعيين، نحتاج لتزويد وفرة من الطرق البديلة، والمكافئة جزئيا من أجل إنجاز الحركة نفسها، في ذلك السياق. وإذا استكشفنا الاتجاه إلى مسافة أبعد، بعيدا عن الزمان والمكان الآنيين، فنحن نزود تفاصيل تعرضنا للخطر، ولا ننجح إلا في كشف الالتباسات في فهمنا للمصالح والمثل العليا التي تنور الاقتراحات التي نطرحها. ما الفكر البرامجي إلا متوالية، وليس مخططا blueprint، وهو موسيقى، وليس بنية معمارية.

من أجل أن نتخيل المجتمع والتاريخ كما هما عليه حقا، نحتاج إلى طريقة للتفكير – مثل النظرية الاجتماعية الأوروبية الكلاسيكية، وعلى خلاف العلوم الاجتماعية الإيجابية المعاصرة – تتعرف على الدور المحوري للتوقف البنيوي في التاريخ وعلى التأثير الحاسم للسياق المؤسساتي والأيديولوجي المفترض. وعلى أي حال، فعليها أن تفعل ذلك بدون السماح لتبصراتها بأن تتلوث بالفرضيات الحتمية التي تنادي بها النظرية الاجتماعية الكلاسيكية، والتي يجب أن ترفضها جميعها بالكامل.

وبعد أن دمجنا فكرة كون الإطار الراسخ للحياة الاجتماعية حاسما في تأثيراته، مع فكرة كونه متزعزعا في تركيبه بقدر كونه عارضا في أصوله، يجب أن تستمر طريقة التفكير في تطوير مفهوم لم يكن أبدا جزءا من النظرية الاجتماعية الكلاسيكية. وهذا المفهوم هو وجهة النظر القائلة بأن طبقات المجتمع والثقافة تختلف في المدى الذي تعرض به أنفسها كأشياء طبيعية، محصنة نسبيا ضد التحدي والتغيير، أو – على العكس من ذلك – باعتبارها معرضة لإعادة التشكيل ضمن شؤوننا العادية. وهي بنى صنعية، وليست أقدارا، ويمكن تشكيلها لجعل خاصيتها الشبيهة بالبنى الصنعية أكثر وضوحا وأكثر صلاحية للاستخدام.

واليوم، وفي جميع أنحاء العالم، تؤمن الشرائح المثقفة والمسيسة من المجتمع بأن النظام الراسخ يفتقر إلى أي ضرورة أو سلطة عميقة، لكن تغييره – على الرغم من هذا – يعد من أشباه المستحيلات، إلا تحت ضغط الأزمات. وهم على صواب تقريبا. فيجب أن يتمثل عمل أي خيال مطلع من التاريخ والمجتمع في إثبات وتصحيح هذه التجربة. إن بنية المجتمع والثقافة هي النتاج المؤقت للقتال المتقطع حول شروط وصولنا بعضنا إلى بعض.

ومع توقف أو احتواء الكفاح، تكتسب الترتيبات والفرضيات الراسخة ضرورة من المرتبة الثانية: فهي تصبح قالبا لفهم المصالح والهويات الجماعية، وتعاريف الاستراتيجيات الجمعية collective، وحتى تصميم التقنيات. بيد أن القيود المفروضة بهذه الطريقة لا تقل حقيقية عن عدم المرور بجميع المراحل.

ومن المهم، على الرغم من هذا، أنها لا تمر بجميع المراحل. فسرعان ما نكتشف أننا نستطيع متابعة أي تعريف بعينه لأي مصلحة جماعية بطرق متباينة، تكون بعض هذه الطرق حصرية اجتماعيا ومحافظة مؤسساتيا. إن عدم التقدير الكافي للموضع الحالي الذي تحتله مجموعة ما في التقسيم الاجتماعي للعمل وبالتالي رؤية المجموعات المتجاورة في هذا التقسيم الاجتماعي للعمل كمنافسين بدلا من حلفاء، فإن هذه المقاربات تفترض مسبقا وتعزز أيضا الترتيبات الحالية. وعلى أي حال، فإن الطرق الأخرى تكون تضامنية اجتماعيا وتحولية مؤسساتيا: فهي تقترح تحالفات تقتضي ضمنا تغيرات في فهم المصالح، وهي تتطلب إصلاحات في التنظيم العملي للمجتمع، وبمجرد أن تبدأ، تُعيد هذه الإصلاحات تشكيل الحقل terrain – الذي يفهم فيه الناس مصالحهم، أما الشعور بأن الرتبة التي تفتقر إلى الضرورة والسلطة لا يمكن تغييرها، ليس بواسطتنا على الأقل، فهو خطأ أقل من كونه مبالغة؛ فسرعان ما يُفسح المجال للاكتشافات والفرص الناتجة عن المبادرات الثقافية والعملية.

لنفترض أننا نستطيع تصميم المؤسسات ونبتكر الممارسات التي تمكننا بسهولة أكثر من تغيير حالتنا الجماعية، بخطوات صغيرة لكن متكررة، محرضين التخيل على أن يقوم ببعض عمل الأزمة. عندئذ ستصبح اكتشافاتنا لفرص إعادة البناء أقرب إلى سطح الحياة الاجتماعية. وعندها سيكون بوسعنا أن نرى بوضوح أكبر، وسنكون أكثر حرية. إن فهما للمجتمع والتاريخ، والمطهر من كل عيوب العقلنة، هو الشكل الذي تتخذه هذه الحركة في عالم الأفكار.

وإذا سادت العقلنة في العلوم الاجتماعية الإيجابية، تسود الأنسنة في الفكر المعياري السياسي والقانوني. ووفقا لمنظور الأنسنة، فنحن لا نستطيع تغيير المجتمع بصورة جذرية. وإذا أمكننا ذلك، فستكون المحاولة شديدة الخطورة، كما تُظهر مغامرات القرن العشرين. دعونا، إذن، نستفيد بأفضل صورة من عالم لا يمكننا إعادة بنائه.

ومن بين طرق الاستفادة منه بصورة أفضل، نجد التحولات التعويضية، التي تُضعف تباينات وتقلبات اقتصاد السوق عن طريق إعادة التوزيع بأثر رجعي. يُصبح التبرير الفلسفي لمثل هذه التحولات أحد المخاوف الرئيسية لأنسنة الفلسفة السياسية. ثمة طريقة أخرى للاستفادة منه بصورة أفضل، في التجسيد المثالي للقانون كمستودع للمبادئ التي تُجسد الحق اللا شخصي وللسياسات الذي تُقدم المصلحة العامة. نحن نأمل في تحسين تأثير القوانين - وخصوصا على المجموعات الأكثر ضعفا والأقل نفوذا - بقراءتها تحت أفضل ضوء ممكن. يصبح التبرير التشريعي لهذا التجسيد المثالي مركز أنسنة النظرية القانونية.

في كلتا الحالتين، يعمل رفض الطموح البناء كنقطة بداية لمحاولة لتليين قسوة النظام الاجتماعي غير المعاد بناؤه. وفي الاثنتين، نجد أن فقر التخيل المتعلق بالتغيير البنيوي، وبالبدائل البنيوية، ووجهة النظر الخاطئة القائلة بأنه يتوجب علينا أن نختار بين الأنسنة والثورة - أي استبدال أحد النظامين بالآخر - يمنح السلطة لعملية الأنسنة. وفي الاثنتين، نحن نمكن نخبة يُفترض أنها مُحسنة من المسؤولين الإداريين والقضائيين الذين يديرون مشروع الأنسنة. وفي الاثنتين، نحن نخاطر بتحويل المستفيدين المعنيين إلى حراس سلبيين لتلك النخبة.

لنتدبر عن قُرب أكثر الفلسفة السياسية المؤنسِنة humanizing، الموضحة بأفضل صورة في نظريات العدالة التي تخلع لمعانا ميتافيزيقيا على الممارسات البسيطة للضريبة والنقل في ظل الديموقراطية الاجتماعية المعاصرة. وسواء صيغت هذه النظريات بلغة اقتصاديات النفعية والرفاهية (*) أو بمفردات مذهب العقد الاجتماعي (**)، فلديها وجهة النظر الأساسية نفسها وتكرر الحركات المميزة نفسها.

(*) Utilitarianism and Welfare Economics.

(**) Social Contract: العقد الاجتماعي، هو عقد نظري - غير مكتوب - بين أفراد مجتمع ما والحاكم، يحدد حقوق كل من الفريقين وواجباته [المترجم].

هناك اســـتراتيجيتان رئيســـيتان تتمثل إحداهما في توليد وضوح موجه حول العدالة بفعل رغباتنا أو بديهياتنا. وعن طريق تلخيص رغبات العديد من الأفراد، وفقا لنظام محدد للقياس، أو بإظهار المبادئ الضمنية في بديهياتنا، نحـــن نحول التجربة إلى رؤية. وعلى أي حال، فحتى عندما ننجح في التغلب على كل العقبات المألوفة الأخرى لهذا العمل من التجميع أو التوضيح، فنحن نواجه صعوبة برغم أنها الأقل مناقشة إلا أنها الأكثر أهمية: العلاقة المتناقضة بين احتياجاتنا وبديهياتنا وبين النظام الحالي للحياة الاجتماعية.

لدينا احتياجات وبديهيات تستخف بهذا النظام. وعلى أي حال، فلدينا أيضـــا احتياجات وبديهيات تتجـــاوز حدوده: على ســـبيل المثال، خيالات المغامـــرة والتمكين، التي تَعِدُ بالهروب مـــن الإذلال الرتيب للحياة اليومية. وهذا التركيب الثنائي لوعينا ليس ميزة عرضية للعقل؛ فهو يظهر مباشرة من لانفاذيتنا بفعل السياقات المحدودة التي نقطنها.

لا تعمـــل طرق النفعية أو العقد الاجتماعـــي على توليد مبادئ العدالة بفعل رغباتنا وبديهياتنا إلا بواســـطة القيـــام أولا بتجاهل بنيتنا - بإنكار الأشواق والتأملات، وبالتعامل معها كما لو كانت مجرد أشباه ظلال واهية وتافهة حول الشيء الأصلي. ومن خلال هذا التسطيح لثنائية الوعي، على أي حال، يقوم فلاســـفة الأنسنة بإلقاء أنفسهم بين يدي العالم الاجتماعي الذي ادعوا أنهم يُصدرون أحكامهم عليه. أما مشروع الأنسنة، بكل قيوده، فيتبع ذلك كنتيجة له.

هنـــاك إجراء ثان، ومتواز، يقوم بواســـطته أنصار طريقـــة النفعية أو العقد الاجتماعي بمحاولة العمل مســـتقلين بأنفســـهم فوق ظروفهم. وهو التعرف على طريقة تكديس الرغبات أو توضيح البديهيات بواســـطة آلية مؤسســـاتية متوافرة بالفعل، ولو أنها في شكل ناقص: وهي الديموقراطية النيابية أو اقتصاد السوق. ولكونها مجسدة في هاتين الماكينتين العظيمتين للاختيـــار، تتغلـــب الطريقة على عجزها - عدم قدرتهـــا على أن تُنتج من فرضياتها عن طريق التوجيه والســـلطة أكثر مما وضعت فيهما أولا. وبعد أن ادعت قدرتها على حل هذه الصعوبة، تكون الطريقة استنتاجات عملية حول طريقة توزيع الموارد الاجتماعية.

لكن مـا الذي خولنـا لتحديد طريقـة مخلوع عليها صفـات المثالية لتكديـس الرغبـات أو توضيـح البديهيات فـي وجود مؤسسـات العالم الحقيقي السياسية والاقتصادية هذه، والتي تشكلت وسط صراعات فئات ومصالح غير متسـاوية، مقابل خلفية من مجموعة من الأفكار المؤسساتية التـي هي، في أي زمـان أو مكان، غير مرنة وعَرَضية في الوقت نفسـه؟ ليسـت المشكلة في وجود العيوب المحلية التي، بمجرد أن تصحح، ستؤهل النماذج الحالية للديموقراطية والسـوق لتمثيل الطريقة النزيهة للاختيار الجماعي، وللتمتع بسـلطة مثل هذه الطريقة. تتمثل المشكلة في أن إعادة تنظيم الديموقراطيات والأسواق تمثل هي نفسها بؤرة رئيسية للصراع في التاريخ، ويمكنها أن تتحرك في اتجاهات مختلفة جذريا، مع إحداث نتائج فيما يتعلق بكل من المجتمع والثقافة.

يعاني الإجراءان المتوازيان من العيب الأساسـي نفسـه؛ فهما يحاولان الوصول إلى السـلطة عـن طريق التباعد عن السـياق التاريخي والحياد بين المصالح والرؤى التي تتعارض بداخلها. وعلى أي حال، فليس بوسـعنا الهـروب مـن الحقل الجـاذب gravitational للوضـع الحالي عن طريق مناورة منهجية أو اشـتراط تصوري منذ بداية عملنا الثقافي والسياسي، كمـا تفترض طـرق النفعية والعقد الاجتماعـي. ولا يمكننا أن نهرب منه إلا بواسـطة حملة لا هوادة فيها ضمن السـياق، تكشف خطوط ضعفها وتكتشـف فرصها المخفية للتحول. وإذا تظاهرنا بأننا نسـلم لأنفسنا من خلال مهـارة الفكر ما لا يمكننا في الحقيقة أن ننجزه إلا من خلال كفاح طويل ضد زماننا، فستكون النتيجة هي استعباد أكثر اكتمالا للظروف التي خططنا لقهرها، وسـنترك لتسويغ ما لم نعد نتجاسر على إعادة تخيله أو نعلم كيف نعيد صنعه.

يجب أن تُقر الحجة المعيارية بأن مُثلنا العليا وكذلك مصالحنا مسمرة إلى صليب المؤسسـات والممارسات التي تمثلها في المجتمع. وليس بوسعنا إدراك مُثلنا العليا ومصالحنا بصورة أكثر اكتمالا من دون إعادة التفكير في تعبيراتها العملية وإصلاحها. وحده إجحاف أنه يتوجب على النظام المتجذر للمؤسسـات والممارسات إما أن يُسـتبدل برمته أو أن يؤنسَن ببساطة هو

ما يمنعنا من الاعتراف بأننا نستطيع تغييره من خلال التحول التدريجي الذي يحتمل أن يكون تراكميا وموجها. ليس لنا أن نقبل أو أن نرفض أي توليفة من التوقف والتدرجية gradualism؛ فذلك من خصائص الطريقة التي يحدث بها التاريخ. وعلى أي حال، فبوسعنا الاستيلاء على خاصية تجربتنا التاريخية هذه، بتعديل نوعيتها وتطويعها لأغراضنا.

إن الخاصية العتبية threshold attribute لثمة ممارسة للحجة السياسية والقانونية التي تخدم الناس الأحرار في ظل الديموقراطية هي أنها تقر بالعلاقة الداخلية بين التفكير بشأن المثل العليا والمصالح والتفكر بشأن ممارساتنا ومؤسساتنا. إن الصراع على تنظيم المجتمع ليس فكرة تلوية تقنية مُلحقة بتعريف مثلنا العليا ومصالحنا؛ فهو جزء جوهري من الطريقة التي نعرفها بها؛ فنحن نُشكلها ونعيد تشكيلها من خلال الاستقرار على أشكالها العملية للإدراك.

لن نتمكن من تطبيق الضغط اللازم للاستناد إلى الطرق المقبولة التي يتم من خلالها تحقيق مثلنا العليا ومصالحنا في الممارسة العملية قبل أن نكتشف فيها التباسات المعنى والاتجاه التي أخفيت عنا طالما بقيت سبل التعبير العملية عنها غير مُعترض عليها.

إن النقاش حول التنظيم البديل لاقتصاد السوق، على سبيل المثال، يُجبرنا على أن نسأل عما يُهم أكثر حول السوق. هل هو توسيع عدد الوكلاء الاقتصاديين الذين يمتلكون وصولا فعالا للمصادر والفرص الإنتاجية، بالإضافة إلى تنويع الأنظمة القانونية التي يمكن لهم في ظلها أن يستخدموا تلك المصادر؟ أم هل هو مدى تمتع كل من أولئك المستخدمين بالقوة المطلقة على المصادر المتوافرة تحت إمرته؟ عندما نشرع في فصل المثل العليا والمصالح عن المؤسسات والممارسات التي تزود أسسها الخفية للمعنى، نصبح أكثر حرية وأكثر ارتباكا.

لن تكون هناك طريقة للتغلب على هذا الالتباس، اللهم إلا من خلال صنع إيمان سياسي لا أساس له إذا فشلت ممارسة الحجة المعيارية في تضمين عنصر نبوئي ورؤيوي ثان، يعتمد هذا الجانب الثاني على المفهوم المتعلق بإنسانيتنا وبالفرص غير المدركة للإنسانية. وهذا المفهوم مستتير

بقراءة لـــدروس التجربة التاريخية: النبوءة المدربة بالذاكرة. وهي تكتســـب مســـافتها الأبعد نسبيا عن الســـياق الآني في مقابل الهشاشة الأكبر نسبيا لادعاءاتها. من أجل الفوز بالسلطة والتوجه، يجب عليها أن تسعى باستمرار لإعادة لمس أرضية التجربة الآنية. أما الطريقة الأكثر شيوعا لقيامها بعمل ذلك، والموجودة في تعاليم جميع الأنبياء السياســـيين والدينيين، فتتمثل في مناشدة سمات التجربة الحالية، وخصوصا تجربتنا حول العلاقات المباشرة بين الأفراد، والتي يمكن أن تتصور مسبقا سبيلا لتطوير المجتمع والثقافة.

تتبايـــن علاقة النوعين الرؤيوي والعادي للحكـــم المعياري. وكلما ازداد رســـوخ ترتيبـــات المجتمع ومبادئ الثقافة، وزادت المســـافة بين أنشـــطتنا العادية المحافظة على السياق ومبادراتنا الاستثنائية المحولة للسياق، ازداد وضوح المقارنة بين جانبي الخطاب التقادمي. ومع تناقص رسوخ الترتيبات والمبادئ، وتضيق المســـافة بين أفعالنا المحافظة على السياق وتلك المحولة للســـياق، يتضاءل التباين بين سمات الجدل المعياري. وهنا تصبح حججنا العادية نبوءات صغيرة، فيما تتحول نبوءاتنا إلى تجارب صغيرة.

تترافق العقلنة في العلوم الاجتماعية الإيجابية والأنسنة في الخطاب السياســـي والقانوني المعياري مع الإفلاتية في العلوم الإنســـانية. وتتجنب العلوم الإنســـانية مواجهـــة البنية العملية للمجتمع. وبـــدلا من ذلك، فهي تصف وتستكشف مغامرات في الوعي. ولا تحمل هذه المغامرات أي علاقة ظاهـــرة بإعادة صنع النظام الاجتماعي. وبصورة أكثر عمومية، فإن الروح – أي الـــروح الإنســـانية كما صورتها العلوم الإنســـانية – تهرب من البنية الخانقـــة للحياة اليومية. وبعد أن تهـــرب، فهي تطفو للأعلى، متحررة من الجســـد، وغير راغبة وغير قادرة على نفخ الروح في، وإنعاش، ذلك العالم الخالي من الروح لكل من الروتين والتكرار.

هناك موضوعان بالغي الأهمية في هذه الممارســـة للعلوم الإنسانية، كل منهما واقع في شرك الآخر. أحد الموضوعين هو المغامرية الروحية spiritual adventurism: أي البحث عن الأشـــكال المتطرفة من الوعي والتجربة التي تُنكر في العقل تلك القيود الاجتماعية التي نفشل – في الممارسة العملية – في كسرها أو حتى تخفيفها. وكل خطوة – من فكرة أن النص يمكن أن يعني

أي شـــئ، إلى وجهة النظر القائلة بـــأن كل حجة هي في مثل جودة نقيضها – تعمل كدعوة إلـــى مغامرة تومئ إلى ما وراء الجدران. وهذه الدعوة تكرر فـــي لغة كل نخبة ثقافيـــة – والتي تغني بتردد في أغلالها – تحيز أي ثقافة شعبية يعرض كتخيل ما يفشل المجتمع في تزويده كتجربة.

أمـــا الموضوع الآخر فهـــو الســـلبية المتصلبة: التخلي عن مؤسســـات وممارسات المجتمع، والتي ترى – ضمنيا إن لم يكن بصراحة – باعتبارها الأعـــداء الألداء للـــروح المقاوِمة والفائقـــة. توجد الحقيقـــة الاجتماعية فـــي عنصر التكرار. والتكـــرار، كما هو الحال في علاقـــة الزواج بالحب الرومانسي، فيبدو أنه إفناء الروح.

إن موضوع المغامرية يســـتند إلى ســـوء فهم لطبيعة الرغبة الإنســـانية، وهو يعتنق نموذجا للشـــخصية يتســـم بكونه أحادي الجانب وفاشلا لدرجة أنه لا يســـتحق الاعتبار. وتتســـم الرغبة بكونها علائقية relational: تسعى أعمق أشـــواقنا للتعبير عن أنفسها في الارتباطات بالأشخاص الآخرين وفي أشـــكال الحياة الاجتماعية. ليس بوسعنا الســـيطرة على أنفسنا وتطويرها اللهـــم إلا إلى الحد الذي ننجح فيه، في التجربة اليومية للحياة الاجتماعية، في التســـوية بين تأكيد الذات وبين الارتباط بالآخرين. يضع تنظيم المجتمع والثقافة الشـــروط التي يمكننا من خلالها أن نتمنى القيام بذلك، من خلال زيادة أو تقليل عتبة الصعوبة.

ليس بوســـعنا تشكيل وتحسين الشـــخصية بدون تشجيع الدافع القوي والرؤيـــة القوية في الفرد. ويجب أن يســـعى مثل هـــذا الدافع ومثل هذه الرؤية إلى أي صوت جماعي وتعبير اجتماعي. وإذا فشـــلا في عمل ذلك، فلابـــد أن يحدث أحد شـــيئين: قـــد يذبل الاندفاع والرؤيـــة؛ أو أنهما قد ينقلبان إلى الداخل، إلى النرجســـية وتهذيب الـــذات، وهي نتيجة هازمة لذاتهـــا، لأنهما غير قادرين على التعامل مـــع مقتضيات الصلة بين تأكيد الذات وبين الارتباط.

إن موضوع السلبية يستند على خطأ حول التركيب وخطأ حول الروح. وإن الخطـــأ المتعلـــق بالتركيب هـــو الاعتقاد بأن العلاقة بين مؤسســـاتنا وممارســـاتنا بعملنا المتحدي للتركيب تبقـــى ثابتة. وعلى العكس من ذلك،

فــإن إحدى طرق تنظيم المجتمع والثقافة قد تختلف بشــكل حاســم عن الأخرى في مدى تغذيتها لقدراتنا على إعادة البناء، كما تخلق المناســبات لممارســتها. أما الخطأ المتعلق بالروح فهــو وجهة النظر القائلة بأن القوى المنتهكــة والمتجاوزة التي تســاعد علــى تعريف إنســانيتنا يمكنها البقاء والازدهار في المغترب البعيد المدى عن الروتين والتكرار.

إن استكشاف التيارات المعاكســة للوعي في ظرف بعينه - أي الوعود غير المؤكدة الحدوث لمســتقبليات أخرى، وتتبع الكفاح بين الروح والتركيب في كل مجــالات الحياة الاجتماعية والثقافية، وإظهار كيف يتم تجســيد الرؤية في المؤسسات والممارسات، ومن خلال كونها متجسدة، فهي تُصبح مقوضة ومصححة في الوقت نفســه، لكنهــا متحولة في جميع الحالات، كما أن كشــف كيف نخســر حريتنا للتخيل وإعادة البناء، ثم اســتعادتها، حتى وإن كان ذلك ضد رغبتنا، والاســتيلاء على الحكمة الغريبة من أجل انتقاد النظام الراسخ والتجربة الحالية بصورة أفضل، ومنح صوت لما فقد صوتا أو لم يكتسب واحدا بعد، وأن نعرض في كل من أقسام تجربتنا، من الصغيــرة إلى الكبيرة ومن العاطفة إلى الحســاب، ثورة اللانهائي داخلنا ضد ما هو متناهٍ حولنا - كل هذا يمثل عمل العلوم الإنسانية عندما تتعرف علينا لما نحن عليه وما يمكن أن نصير إليه.

إعادة توجيه وعي الذات

يقترح نقد الاتجاهات المضللة في العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية مقاربة بديلة للتفسير والنقد. وتمثلنا هذه المقاربة كنواتج لظروف، وسياق، وتركيب - كل من المؤسسات والمعتقدات - لكن ليس كامل المنتجات.

يمكننا أن نقلب الطاولات ســواء بشــكل عَرَضي أو منهجي. يمكننا أن نقلب الطاولات بشــكل عَرَضي بأن نفعل وأن نحلم بأكثر مما يمكن للنظام المؤسساتي أو الأيديولوجي الراسخ أن يسمح به - وبعد ذلك مراجعة النظام ارتجاعيا بحيث يمكنه أن يستوعب تلك الأفعال والأحلام المقاوِمة. ويمكننا أن نقلب الطاولات منهجيا بصياغة الترتيبات المؤسساتية والمفاهيمية التي تقلل المسافة بين ما نفعله داخل الإطار وما نفعله حيال الإطار.

إن مصلحتنا في قلب الطاولات منهجيا - مهما كان النظام راسخا - هي أكثر لا مباشرية، لكنها لا تقل قوة، عن مصلحتنا في قلب الطاولات بشكل عَرَضي. ومن بين العديد من جوانب هذه المصلحة، نجد الجانب الثقافي. ليس بوسعنا أن نتمنى القفز خروجا من أنفسنا وأن نرى بعيني الله، من مكان محصن ضد تأثير المكان والزمان. وعلى أي حال، يمكننا أن نرتب مجتمعاتنا وأفكارنا بحيث نُغرى بصورة أقل لأن نخطئ في المحلي باعتباره عالميا، وأكثر قدرة على تسجيل ومواجهة القيد بدون أن نخطئ في التعرف عليه باعتباره القَدَر.

أما المقاربة الناتجة لكامل حقل الدراسات الاجتماعية والتاريخية، فيجب أن تقبل الحاجة للتقسيم الثقافي للعمل وللمجالات المتخصصة التي يدعمها تقسيم العمل هذا. وعلى أي حال، فهي غير متوافقة مع أشكال التخصص - مثل ذلك الذي يحكم ثقافة الجامعة الآن - التي تستند إلى ربط كل مادة بحث بطريقة مُعترف بها للدراسة. إن فهمنا لما هو موجود أو ما سيوجد يتطفل على تبصرنا بما يمكن أن يأتي، أو كان من الممكن أن يأتي لاحقا. ودائما ما تتجاوز فرص التغيير الحركات المقبولة باعتبارها ممكنة التحقيق ومشروعة ضمن التركيب المحدد؛ فلا يمكننا أن نفهم ما هو راسخ إلا بواسطة العلاقة بما هو ليس كذلك. إن التخيل هو كشاف الإرادة، متوقع لكيف يمكننا أن نصل إلى الهناك - أو إلى الهناكات theres المختلفة - من هنا. وإذا كان العمل التحولي انتهازيا، يفند ما تفصله العادة، فإن البصيرة التخيلية يجب أن تكون انتهازية بدرجة كبيرة، فتُسقط من اعتبارها التقسيمات المعتادة التي يمكن للمجالات المتخصصة أن تفرضها علينا.

إن الفلسفة التي تتحيز للعامل المقاوِم، والتائه في عالم عَرَضي، تُمدد، وتُعمق، وتُجذر كل هذه الممارسات الفكرية؛ كما أن نظرياتها تُعلمنا كيف ننظر إلى الوراء، من المستقبل، إلى الحاضر .

رؤية أولية للعقل

من المفهوم ضمنيا في هذه المقاربة البديلة لمشكلات الفهم الاجتماعي والتاريخي، نجد مفهوما للعقل وللطبيعة البشرية. ويتخذ هذا المفهوم كنقطتي انطلاقه التناقضين الظاهرين اللذين ينتميان إلى طبقتين شديدتي الاختلاف: واحدة تتعلق بالدماغ والعقل، والأخرى بالتاريخ وأنصاره.

إن التناقض المتعلق بالدماغ والعقل هو أنه مهما كان حجم تأكيدنا على أننا كائنات طبيعية حتى النخاع وإنكارنا لأي جزء من تجربتنا يقع خارج بنيتنا الطبيعية، فلا يمكننا وصف تجربة الوعي كما ينبغي بلغة مادية، يمكننا الربط بين الملامح المختلفة لتجربتنا الواعية وبين الحقائق الطبيعية التي قد تساعد على توضيح كيف أصبحت ممكنة. وعلى أي حال، فنحن لا نفسر بذلك ما هو أكثر أهمية بالنسبة إلينا حول الوعي. وبشكل خاص، نحن نفشل في التعامل مع الخاصية الأكثر أهمية للفكر وهي قدرته على تدمير نفسه.

يمكننا أن نصف هذه النقطة، بغرض التوضيح، ضمن فئات علومنا المعاصرة، برغم أن أهميتها تفوق تلك الفئات. لنفترض أننا، بالاعتماد عليها، نميز ثلاثة من جوانب بنيتنا العقلية: جهاز حسي - حركي، وجهاز مفاهيمي - قصدي، ومقدرة على ما أطلق عليه اسم الارتداد. والارتداد هو القدرة، التي تتضح بأكثر الصور مباشرة في اللغة، على الاختلاف اللانهائي على أساس عناصر متناهية.

وحتى في الجزء الأكثر بدائية من هذه البنية - أي الجهاز الحسي - الحركي - نكون تدخليين interventionists نشطين، نقوم بتشييد ما نراه، وليس مجرد القيام بتسجيل سلبي لانطباعات يثيرها فينا العالم الخارجي. وكانت الفرضية المركزية للنقد الموجه ضد علم النفس الترابطي associationist القديم الذي ساد في القرن التاسع عشر، هي الإصرار على أن العامل المستجيب ساعد على تشكيل وتعريف المحفز الذي استجاب إليه. وعلى أي حال، فهذه العلاقة الجدلية بين العامل وسياق أعماله وانطباعاته لا يمكن أن تكفي لتمييز ذلك الملمح المتعلق بالوعي، والذي يعدل كل جوانب الحياة العقلية.

أما العنصر الثالث - أي القدرة على إنتاج اللانهائي من المتناهي - فيغير كل شيء، مشكلا تجربتنا الواعية برمتها. فهو يمنحنا قدرتنا على استخدام وسائل محدودة لتوليد اختلافات غير محدودة في اللغة والفكر، والتعبير عن المحتويات أو المعاني المختلفة عن طريق علاقات رسمية متشابهة بين الرموز، ونقل المحتويات نفسها، أو المعاني عبر سلسلة مختلفة من الرموز. وهو يؤدي إلى السمة الأكثر بروزا من تجربتنا المفاهيمية

- القصديـــة: قدرتنا على أن نقوم بشـــكل لانهائي بمراجعة أفكارنا بجعل الضغط يؤثر على افتراضاتها: وهي مقدرة لا نكتسبها إلا من خلال قدرتنا الأكثر أساســية على توليد الاختلاف والتعقيــد اللانهائيين. هذه القدرة بدورها تنور تجربتنا الحســية - الحركية عن طريق السماح لنا باستمرار بتغيير القصص الضمنية التي بها نغرس مدركاتنا ونوجه حركاتنا.

ومن هذه الحقائق، ينتج التباس في استخدام مفهوم الوعي. بوسعنا أن ننســب الوعي إلى الحيوانات الأخرى، التي نتشارك مع بعضها، كما نفعل نحن، الملامح العريضة من التجربة الحســية - الحركية وحتى المفاهيمية - القصدية. بوسعنا حتى أن نتمنى أن نميز بوضوح أكثر الآليات الطبيعية التي تعمل بها الأجزاء المختلفة لكل من هذه الأجهزة. وعلى أي حال، ففي نهايــة المطاف، لــن نكون قد زودنا خريطة يمكننا نحن البشــر أن نتعرف عليها باعتبارها الحياة الواعية.

إن العنصر المفقود - أي القدرة المتكررة على التسبب في التعقيد - يعد متمما للوعي ومتغلغلا فيه في الوقت نفســه. وهو، أيضا، يمتلك شــروطا مسبقة طبيعية. والأكثر أهمية من بين هذه لدونة الدماغ: أي الطريقة التي يمكن بواسطتها لقطع الدماغ أن توسع، أو تدمج، أو أن تغير من نواح أخرى ما تفعله أجزاء الدماغ هذه. ويمكن للدونة بدورها أن تعتمد على الحقائق الطبيعية البســيطة، مثل الزيادات الضئيلــة في حجم الدماغ والتفاعلات الجديدة بين دماغ أكبر حجما وبين التطور الحسي - الحركي.

وبرغم هذا، ففي سبيل شــرح الشروط المسبقة الطبيعية لهذه القدرة التكراريــة، نحن لا نفعل شــيئا لتوضيح محتواها: طــرق عملها الداخلية وعواقبهــا المتعــددة الجوانب بالنســبة إلى تجربتنا. إن العقــل التكراري متجسد في كائن حي يمتلك تاريخا طبيعيا شكل القدرات الطبيعية وأوجه القصور الطبيعية للفرد.

أمــا المدى الذي يمكن أن يصل إليه العقــل التكراري، وفي أي اتجاهات، بالنظر إلى القدرات وأوجه القصور هذه، فهو ليس مما يمكننا استنتاجه من الظروف المادية التي جعلت الخصائص الابتكارية لمثل هذا العقل ممكنة. نحن لا نفهم العقل بصورة أفضل باستكشاف تلك الظروف بصورة أكثر اكتمالا.

ليست هذه نقطة ميتافيزيقية حول الصعوبة التي تواجهنا في الربط بين الطبيعي والعقلي، بل إنها ملاحظة حول بنية محدودة تمتلك قدرات لانهائية. ومثل هذه البنية قد تكون العقل البشـري، وقد تكـون أيضا طريقة لتنظيم المجتمع تعكس، من خلال العلاقات والملكات التي تدعمها، ما يشـبهه العقل. إن التوازي المحتمل بـين تنظيم المجتمع وتنظيم العقل يؤذن بالفكرة المركزية لأي برنامج سياسي ملتزم بتطلعات وفرضيات التجريبية الديموقراطية.

ليس هناك ممر مباشـر يأخذنا من تحليل الأسـاس الطبيعي لقدرتنا التكرارية إلى فهم لطبيعتها. إن ممارسـة هذه القـدرة، وبالتالي معناها، يتشكل بصورة حاسمة بالطريقة التي ننظم بها المجتمع والثقافة. وكلما زاد نجاحنا في تنظيم المجتمع والثقافة كسلسلة من البنى التي تدعو لمراجعتها الخاصـة، وكلما قصرت المسـافة التي نسـمح بها بالتالـي بالتواجد بين أنشـطتنا المحافظة على الإطار وتلك المحولة للإطار، زادت شمولية قيام العنصر التكراري في حياة العقل بالنفاذ إلى جميع جوانب تجربتنا للوعي. وإلى ذلك الحد، نحن نجعل أنفسنا أقل شبها بالحيوان وأكثر ربانية. نحن نروحن spiritualize حالتنا الطبيعية، بحيث تكون الروح مجرد اسـم آخر لهـذه القدرة على التجاوز: هـذه القدرة إن لم تكن لصنـع اللانهائي من المتناهي، فهي إذن لصنع الأقل تناهيا من الأكثر تناهيا.

لنتدبر الآن تناقضا ظاهرا ثانيا تبدأ به هذه المناقشة حول التعبير عن إنسـانيتنا في بنية عقولنا: وهو تناقض حول الطبيعة والتاريخ البشريين. وهناك افتراضان حقيقيان قد يبدوان متضاربين في بادئ الأمر.

إن الحقيقـة الأولى هـي أن ملامح تجربتنا، مهمـا كانت خصوصية ومراوغـة، تكون جاهـزة لأول من يريدها في التاريخ، على سـبيل المثال، كيف نستشعر الغيرة وما تعنيه لنا، أو كيف نربط، في أكثر ارتباطاتنا آنية واكتمالا بالناس الآخرين، بين القوة والحب.

ليس في وسعنا فصل تجربتنا إلى جزأين: الجزء المتغير وذلك الثابت. لا يمكن دعـم مظهر الثبات إلا بوسـاطة الحرمان مـن المحتوى المفصل الذي نفترض أنه محصن ضد التاريخ. أما الثابت فسيكون إذن الجامد أو الفارغ، أي الصورة المزورة لطبيعة بشرية ثابتة وكونية.

تمثل هذه الحقيقة نتيجة لحقائق أخرى. لا يمكننا أن نصنع الحياة إلا مقابل خلفية من ترتيب معتـــاد للمجتمع والفكر؛ وبالتالي علينا أن نقاطع أو نحتوي نزاعنا حول شروط مثل هذا الترتيب. ليس هناك ترتيب طبيعي أو نهائي، برغم أن هناك طريقة للترتيب تتسم بكونها أكثر قربا لإنسانيتنا لأنها تُقر وتغذي الملكات التي تجعلنا بشرا بجعلنا ربانيين. لا يكفي تاريخنا الطبيعـــي وبنيتنا الطبيعية لوصف أو توضيح الأمر الأكثر أهمية بالنســـبة إلينا مما يتعلق بنا. وعلى وجه الخصوص، فهما لا يلقيان ســـوى قليل من الضيـــاء على كيفية الإجابة، في كل من مجـــالات الحياة الاجتماعية، عن السؤال التالي: ماذا علينا أن نفعل لاحقا؟

أمـــا الحقيقـــة الثانية، التي تبدو في بادئ الأمر فـــي توتر مع تعرضنا لتأثير مرور الســـياق والتاريخ بجميـــع المراحل أو عبورهما جميع المراحل، هي أننا لا نستطيع أن نغير ما نحن عليه جماعيا إلا ببطء وعلى الهامش. إن المعنى العملي لفكرة الطبيعة البشـــرية هو ببســـاطة ما نحن عليه الآن. بيـــد أن ما نحن عليه الآن ليس مادة طيعة، منفتحة على إعادة التشـــكيل السريع أو الجذري.

لســـنا فـــي حاجة إلـــى أن ننســـب مثل هـــذه القيود علـــى المطواعية malleability إلى تاريخنا الطبيعي وبنيتنا الطبيعية، ولا يمكننا ذلك، لأنه برغم كون هـــذه المؤثرات الطبيعية قوية وحتى عنيـــدة، فإنها بعيدة وغير محـــددة أيضا. إن القيد الأكثر إلحاحا وتحديـــدا على المطواعية ينتج من الطرق التي عملت فيها مجتمعاتنا وثقافاتنا على جعلنا من نحن. إن كوننا جاهزين لأول من يريدنا في التاريخ لا يعدنا لإعادة الهندسة السهلة، وعلى العكس من ذلك، فهو يوقعنا في شرك مادة مقاومة.

ليس في وســـعنا نســـيان الماضـــي؛ ولا نحن، على أي حـــال، عاجزون عن تخفيف المســـكة الخانقة للقيد، والمجسدة في الممارسات والمؤسسات الراسخة للمجتمع، وكذلك في مبادئ الثقافة المكتسبة بالمُمارسة.

لكن في وســـعنا أن نغير العلاقة بين التكرار والتجديد في تجربتنا الجماعية، باســـتخدم التكراري، المتجسد في الممارسات القياسية وفي الماكينات، لتعزيز ما لم يســـلم نفسه حتى الآن للتكرار. يمكننا أن نجعل

الرحلة من أنشــطتنا المحافظة على الأطر إلى أنشــطتنا المحولة للأطر أكثر استمرارية. ومن خلال القيام بذلك، يمكننا أن نقلل اعتماد التغيير على الكارثة.

لا تتمثل نتيجة هذا الإصلاح في تحويلنا إلى مادة مرنة، منفتحة بحرية وبعمق على المشــاريع الجديدة للتحول الذاتي الجماعي، كما أنها لا تلغي المعنى الذي نحن فيــه، كلنا، معرضين للخطر في التاريخ. وعلى أي حال، فهــي تقلل من قوة الاعتماد على الطريق: المعنى الذي يتحدد فيه ما يأتي تاليا بوســاطة ما حدث سابقا. وكذلك فهي تقوي قوة الواسطة agency. المعنى الذي يصبح فيه التاريخ الذي يشــكلنا شــيئا نفعله بدلا من شــيء نعانيه. وفي كل من هاتين الطريقتين، فهي تسهم في تأليه الإنسانية.

يتضح معنى وقيمة هذا الجهد عند مقارنته بالمشــكلة المشابهة في أي حيــاة فردية. وباعتبار أن كلا من المجتمع والثقافة يجب أن يتخذا شــكلا جامدا بعينه، كذلك فلابد أن تســتند الشخصية إلى العادة. وهذا الشكل المعتاد للشخص - ميوله نحو الآخرين وكذلك نحو الفرص المأمولة وجوده الخاص - هو طبعه. لقد عُلمنا أن طبعه يُصبح قَدَره، وهو ببســاطة هذه الذات الجامدة، كما تُرى من الخارج أو تبرز إلى الخارج، والتي يتم التعرف عليها الآن كقوة غريبة لا تقاوم.

وعلــى أي حال، فــإن حيويــة vitality الفرد تعتمد علــى نجاحه في صياغة شخصية مُقاومة لتضييق التجربة، ولصلابة الاستجابة، وللتضييق الناتج لاحتمال الاستسلام لنسخة جامدة لما تنطوي عليه الذات. وفي هذا الســياق، قال ســانتايانا (*) عن وليام جيمس : «لقد كان طبيعيا لأقصى حد، إلى درجة أنه لم تكن هناك طريقة لوصف كُنه طبيعته، أو ما سيأتي لاحقا». وهي ملاحظة تعين مثلا أعلى، مناســبا لطموحات الشخصية في ظــل الديموقراطية. ليس المغزى هنا هو شــن حرب ضد العادة أو شــن المرء حربا ضد ذاته؛ بل هو صياغة أســلوب للوجود، أو نمط للذات، الذي نخفــض فيه دفاعاتنــا بما يكفي لتقوية اســتعدادنا للجديد، أي ارتباطنا بالحياة، وحبنا للعالم.

(*) Santayana: جورج ســانتايانا (1863 - 1952)؛ شــاعر وفيلســوف أمريكي من أصل إسباني [المترجم].

الرؤية الأولية المطورة بالتباين

هذا المفهوم للعقل والطبيعة البشـرية يبرز بالتباين مقابل رؤية أخرى. فبرغم أنها تدعي امتلاك مؤهلات العلم، تجسـد هـذه الرؤية المعارضة أوجه الإجحاف التي منعتنا من تطوير بديل أفضل للفلسفة الدائمة.

وهـذا المذهب المؤثر يرى العقل ماكينة للحسـاب، منظمة إلى عناصر معياريـة منفصلة. وهو يؤكد مـدى كون هذه البنية المحسـوبة والمعيارية فطرية. وهو يدعي أن بنية وطرق عمل العقل يمكن أن تُفهم بصورة أفضل كمنتجـات للانتقاء الطبيعي وفقا للداروينية Darwinism نفسـها المكبرة والمؤهلة التي نطبقها الآن على تفسير الأجزاء الأخرى من بنيتنا الطبيعية. ليس هذا المنظور خاطئا بالكامل، باسـتثناء أنه أحادي الجانب للغاية؛ فهو يصـف واحدا فقط من جانبي العقل؛ وبالفشـل في فهم علاقته بالجانب الآخر، فهو يخفق أيضا في أن يمثل بشـكل صحيح حتى ذلك الجزء الذي يتعرف عليه.

فـي المقام الأول، فالعقل ليس ماكينة للحسـاب، ولا هو، في أكثر قدراته وحركاته تميزا، يشـبه واحدة منها. بادئ ذي بدء، فالعقل ليس صيغيـا formulaic؛ في وسـعه أن يحول أجزاء من نفسـه إلى صيغ ويشـفر هـذه الصيغ في ماكينات، مثل الحواسـيب. ليـس الأمر أن طرق عمله الخاصة تقاوم الاختـزال إلى أنظمة مغلقة من البديهيات والاسـتدلالات التي يمكن أن تُسـتمد منها فقط، بـل إن كل منتجاته الأقـوى - بما في ذلـك الرياضيات والمنطق - تحمـل علامات هذا الانفتاح نفسه والثبات.

ومن ناحية أخرى، لا ينتقل العقل ببساطة من تشابه علم النحو syntax إلى عزو المعنى. وهو يستخدم نحوا مماثلا لنقل المعاني المختلفة، وهو ينقل المعانـي المماثلة من خلال نحو مختلف. أما اسـتخدامه للنحو لنقل المعنى فهو عامل إضافي لملكته الأكثر أساسية المتمثلة في فصل النحو عن المعنى. وبالتالـي، فما هذه الملكة إلا مظهـر واحد من بين كثير من مظاهر قدرته على إنتاج قدر من التعقيد والاختلاف يزيد على ما يمكن أن تجسـده أي بنية محددة تعمل وفقا لمجموعة ثابتة وكاملة من القواعد.

وفي المقام الثانـــي، فالعقل ليس معياريا في أكثر جوانبه أهمية. ولا ريب في أنه يمتلك أجزاء منفصلة، وهذه الأجزاء، التي تخضع للتحسينات وتغيرات الوضع الناتجة من لدونة الدماغ، تؤدي وظائف معينة.

وعلى أي حال، فإن الطريقة التي يتم بها تجميع وتوجيه هذه العمليات المنفصلة ليســت معيارية؛ فالتجميع ليس مجرد مهمة منفصلة أخرى. ولا يمكننـــا أن نعـــزوه إلى أي جزء متميـــز من حياتنا العقليـــة، كما لا يمكننا إدراجه تحت مجموعة مغلقة من القواعد. يؤكد فعل الدمج باستمرار قدرة العقل على تقديم النتائج - المتعلقة بالفكر، والعاطفة، وحتى الفهم - التي لا يمكن لمثل هذه المجموعة المغلقة أن تشمله أو تسمح به.

لا يقتصـــر المغزى على أن العقـــل يؤلـــف synthesizes، لكنه يتضمن أيضـــا أن العقل يدمر. فهو يؤلف ويدمر في الوقت نفســـه. وهو يكتســـب ارتباطات جديدة بتقويض تلك القديمة. لا يوجد ثمة وصف معياري بحت للعقـــل يمكنه أن يفهم هذا الارتباط، ذا الأهمية المركزية لتجربتنا الواعية، للتخليق مع التدمير.

وفي المقام الثالث، فإن المَلَكات الأكثر تميزا للعقل لا تكون فطرية إلا في معنى يقلب رأسا على عقب فكرتنا التقليدية لأهمية الفطرية innateness. نحـــن نربط بين الفطريـــة والتقييد. وعلى أي حال، فـــإن ملكتنا الفطرية الأهـــم هي بنية مصممـــة لتجاوز وإعادة بناء كل البنـــى. وهذه البنية هي العقل في جوانبه الأقل حوسبة والأقل معيارية، أي ما نسميه التخيل.

قد يبدو غريبا أنه قد تكون هناك بنية لكسر كل البنى، وأنها يمكن أن تتخذ شـــكلا دقيقا ومحدودا، وأن تُبنى وفقـــا لمواصفات معينة. ومع ذلك فلدينا مثالان رئيسيان على مثل هذه البنية في تجربتنا، أحدهما هو العقل باعتبـــاره تخيلا. أما الآخـــر فهو المجتمع، المُعادة صياغتـــه تدريجيا وفقا لنموذج التخيل المنظم لتقصير المسافة بين أنشطتنا المحافظة على السياق وتلك المحولة للسياق، وتقليل اعتماد التحول على الأزمة.

إن أهمية الأول من بين هذيـــن المثالين على الفكرة، تعتمد جزئيا على البروز الذي يحققه الثاني. وإذا كان المجتمع منظما لعزل ترتيباته الخاصة عن التحدي والتغيير، وبالتالي لإعطاء نفســـه مظهر شيء طبيعي أو قَدَر

غريب، فإن السمات التي لا يمكن حسابها واللامعيارية للعقل ستبقى لا أكثر من ضوء باهت حول ظلام قابلية الحوسبة computability والمعيارية modularity. وعلى أي حال، فمع اكتساب المجتمع ملامح التجريبية الديموقراطية، تُصبح تلك السمات مركزية بالنسبة إلى حياة العقل. وتلتف قبضة الملكة العقلية الفطرية على تجربتنا بفعل البنية السياسية.

وفي المقام الرابع، فإن الانتقاء الطبيعي المنطبق على تطور الدماغ والسلوك يباغته نظير الانتقاء الطبيعي في التاريخ: تنافس أنماط الحياة الاجتماعية والثقافية. وتشكل نتيجة هذا التنافس تجربتنا المتعلقة بالعقل. وهي تحدد، على سبيل المثال، الأهمية النسبية للجوانب التي يمكن حسابها – المعيارية والتي لا يمكن حسابها وتلك اللامعيارية للتجربة العقلية. وهي تشكل هذه العلاقة بصورة أكثر مباشرة وقوة بكثير مما تفعل القوى الانتقائية التي تواصل التأثير في تطور الدماغ والكائن الحي الذي يتجسد فيه الدماغ.

وهذه القوى الانتقائية أقل أهمية بكثير من تلك النزاعات التنافسية لأنها تعمل ببطء أكبر بكثير – أكثر بطئًا – من أن تكون لها أهمية في البُعد التاريخي الذي فيه نعيش حياتنا الجماعية، وقبل كل شيء في البعد السِّيري biographical الذي فيه نعيش حيواتنا الفردية. إن الكائن المعرض للموت في عجلة من أمره؛ ففي ساعة الدوام الخاصة به، تكون قوى التاريخ الطبيعي – برغم كونها حاسمة في جعله مُمكنا – أكثر بُطئًا من أن تمثل أهمية في تخيل الخطوات المقبلة، وبالتالي أبعد من أن تهم في تحليل الوضع الراهن.

علمنا نقد الحتمية الوظائفية والتطورية في الفكر الاجتماعي خلال القرنين الأخيرين أن المستويات المماثلة من القدرة العملية على الإنتاج أو التدمير يمكن أن تتلقى الدعم من مجموعات بديلة من المؤسسات. ولا توجد علاقة مباشرة بين الترتيبات المؤسساتية والفوائد الوظيفية.

وقد اكتشفنا أيضا أنه ليست هناك قائمة قصيرة ومغلقة من الأشكال البديلة للتنظيم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي معروضة في تاريخ العالم، ولدرجة أقل بكثير تقدم تطوري للأنظمة المؤسساتية غير القابلة للتجزئة، التي يخلف بعضها البعض بوساطة منطق عنيد من التحول.

تتنافس الترتيبات المختلفة للمجتمع والثقافة؛ وتسلط نتائج المنافسة الضوء على ما ينجح وما لا ينجح. لكنه، على أي حال، ضوء خافت ومبهم. ليس هناك سوى عدد قليل من الخيارات الفعالة المعروضة والمتنافسة في أي زمان كان. أما الخيارات الشديدة الرسوخ، والمتعلقة بالقوى العالمية الرئيسية، فتتمتع بفوائد قد يفتقر إليها منافسوها ذوو الفعالية المشابهة.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن اختبارات التفوق متعددة الجوانب إلى درجة أنها لا تسمح بالاستنتاجات المباشرة، فهي تتضمن النجاح في إغواء القلوب، وفي تحويل العقول، وكذلك في تنفيذ ما هو متوقع منها، وفي هزيمة العدو.

هناك أحد أنواع الفائدة الوظيفية، الذي يتمتع في هذا الكفاح المظلم بمنزلة فريدة ويستحق منا اهتماما خاصا؛ فمع اضمحلال قوة الاعتماد على المسار في التاريخ، ومع تزايد اختلاط الأشكال المختلفة من الحياة والوعي معا، تزداد هذه القوة أهمية. وهي مقدرة سلبية: القدرة على العمل بطريقة لا صيغية ومزدرية لما يمكن أن تتوقعه القواعد والروتينات، أي القدرة التي يمكن إلهامها وتقويتها، أو تثبيطها وإضعافها، بفعل ترتيباتنا وممارساتنا، وكذلك من قبل طرق تفكيرنا وشعورنا.

ومن المقدرة السلبية، المجسدة في المؤسسات، والممارسات، وأنماط الوعي، تنتج وفرة من المزايا التنافسية العملية. وعلى أي حال، فالمقدرة السلبية ليست مجرد مصدر لمثل هذه الفوائد، بل هي مظهر مباشر لقدرتنا الربانية على تجاوز السياقات الراسخة للعمل والفكر، وعلى توزيع الاختلاف بين الوجود داخل إطار ما والوجود خارجه. أما التاريخ، كما يمكن أن نفترض، فيختار لهذه الفائدة بقوة أكبر وقبل كل شيء بسرعة أكبر مما يمكن لأي من أشكال التنافس الطبيعي على النجاح التناسلي، على مستوى النوع، أو الكائن الحي، أو النمط الجيني genotype، أن يمارس التأثير الانتقائي. وتمثل المقدرة السلبية قدرة للعقل في جوانبه الأقل معيارية وقابلية للحساب: تواصل صناعة العقل من خلال السياسة.

جانبا العقل

تخيل شخصا ما وماكينة. حالما تعلم الشخص أن يفعل الأشياء بصورة متكررة، فهو يضبط الماكينة لتقوم بها. وكلما تعلم ضبط الماكينة بهذه الطريقة بصورة أفضل، ازداد الوقت الذي يمكنه أن يصرفه على الأنشطة التي لا يعرف حتى الآن كيف يكررها. فيصبح هو والماكينة متلازمين، بل أكثر تلازما من روبنسن كروزو وفرايدي (*).

هناك شيئان اثنان فقط في العالم، يستجيبان لهذا الوصف، أحدهما العقل البشري، والآخر هو المجتمع. وهما ليسا متماثلين في هذا الجانب فقط، بل هما مرتبطان داخليا على نحو معين، وكل منهما متضمن في بنية الآخر.

يُظهر العقل مجموعتين مختلفتين من القدرات. في أحد جوانبه، يكون في الحقيقة معياريا وصيغيا، كما يمتلك أجزاء متخصصة. تشتغل كل هذه الأجزاء وفقا لما نفهمه على أنه صيغ، وفي هذه الجوانب من طرق عمله، يكون لكل شيء بداية ومنتصف ونهاية. وليست هناك مفاجآت، باستثناء مفاجأة اكتشاف أن جهازا قادرا على حل المشكلات عن طريق كسر القواعد يجب أن يحتوي برغم هذا ضمن نفسه شيئا شديد الارتباط بالقواعد.

وإذا لم يكن العقل يمتلك سوى هذه السمة الأولى، فستكون تجربة الوعي غير ضرورية، أما ما يسميه علماء الأعصاب المعاصرون أنشطة «الزومبي» zombie (**) للعقل، فستحتل حياتنا العقلية برمتها. إن قدرتنا على حل المشكلات في عالم زماني، مفعم بالاختلاف والتغيير، ستكون أكثر محدودية بكثير مما هي عليه في الحقيقة، وسنتوقف عن أن نكون أنفسنا.

والعقل، على أي حال، يمتلك سمة ثانية أيضا. وفي هذه الحياة الثانية، هو يُظهر قدرتين مميزتين: قدرة اللانهائية التكرارية وقدرة المبادرة اللاصيغية. وبواسطة قدرة اللانهائية التكرارية، يصنع العقل توليفات لانهائية من العناصر المتناهية. وبواسطة قدرة المبادرة اللاصيغية، فهو يصنع أشياء غير متقيدة بالقواعد.

(*) Man Friday: مان فرايدي، إحدى الشخصيات الرئيسية في رواية دانيل دوفو «روبنسن كروزو» [المحررة].

(**) لتشبيه الزومبي (zombie) دلالة خاصة في بحوث فلسفة العقل؛ فهو كائن كالإنسان تماما، ولكنه يفتقر بشكل كامل إلى الحياة العقلية [المحرر].

إن قدرتي اللانهائية التكرارية والمبــادرة اللاصيغية تدعمان قدرة تتسم بكونها أكثر عمومية في نطاقها وكذلك أكثر شمولية في تأثيرها: المقدرة الســلبية للعقــل. إن المقدرة الســلبية للعقل هــي قدرته على الانقلاب على نفســه، واختبار، وإنكار، وتدمير، والإفلات من، وتحويل الافتراضــات التي عَمــل بموجبها والروتينات التي يعمل بواســطتها. يمكننا دائما أن نفكر ونكتشــف أكثر مما يمكننا تبريره، أو حتى فهمه بالكامل، ونجــد التبرير والإجراءات المزودة للمعنــى عند التفكير بما حدث في السابق.

وفي هذه الســمة الثانية - أي السمة التي يتم التعبير عنها في قدرته الســلبية - يكون العقل مُجملا، ومتجــاوزا، ومفاجئا؛ إذ تنتج هذه الملكات عــن القدرات المميزة للجانــب الثاني من حياتنــا العقلية. وهي الخواص التي تميز تجربة الوعي، والتي ستبقى إلى الأبد مستغلقة على الزومبيات التي نحن لسنا هي. وبدونها، فإن تلقائيات automatisms الاستجابة التي نســتهلها قبل حتى أن ندرك أننا اســتهللناها، والمُنتجــة وفقا للصيغ التي يمكن أن يحددها مراقب مستقل، تستنزف كل حياتنا العقلية.

إن الوعــي مُجمــل؛ فتجربة الوعي هي تجربــة من الحركة ضمن مجال مفتوح وعريض مــن الاهتمام المحتمل، وأي موضوع بعينه لهذا الاهتمــام ليس أكثر من حطام ســفينة يطفو فــي محيط من الوعي. وهناك أجزاء تتعلق بأنشطتنا العقلية. وعلى أي حال، فالوعي يتحرك بين الأجــزاء كما لو أنه ليس مجرد مجموعة منها. وفي الحقيقة، هو ليس كذلك.

والوعي متجاوز؛ فلا يمكن احتجازه ضمن إطار مغلق من الافتراضات المسبقة. نحن لا نفهم قطعة معينة من العالم الظاهر إلا بتمثيلها كغائبة ومتحولة في الوقت نفســه وعن طريق ربط المعين ليس فقط بالمعينات الأخرى ولكن أيضا ببنية من الأصناف التي هي نفســها ناقصة وقابلة للمراجعة. نحن نــدرك أكثر مما يمكننا أن نفهم، ونحن نفهم أكثر مما يمكننا أن نبرره مســتقبليا. نحن نحول الأحجيات والشــذوذ إلى نبوءة: الإشارة بطريقة أخرى إلى فهم بعض أجزاء الحقيقة حولنا.

والوعي مفاجئ؛ فبوسعه أن يشتغل بطرق تلك لم تصُغها بصورة مطلقة مجموعة من القواعد وبالتالي يمكنها أن تلتقطها مقدما. ونتيجة لذلك، فبوسعه أن يُنتج جدة حقيقية من التجربة والإيمان، وليس مجرد جدة زائفة pseudonovelty للفكرة الشبحية للاحتمال: الحالة العقلية المحتملة، المنتظرة لإلماعها لكي تتحقق في عقل فردي في زمان بعينه.

إن العقل، إذن، هو توليفة من هاتين السمتين - الأولى تدريجية وتكرارية، والأخرى مستحوذة على قدرات اللا نهائية التكرارية، والمبادرة اللا صيغية، والقدرة السلبية، ومن ثم فهي مُجملة، ومتجاوزة، ومفاجئة.

إن العقل متجسد؛ ولأنه مبني وفقا لمقياس وحسب حالة كائن حي متناه ومعرض للموت، فهو أداة لحل المشكلات. وتتخذ أفكاره من الفعل خلفية لها. أما ملكات الإجمال، والتجاوز، والمفاجأة فتُنتج معظم قدرته على حل المشكلات. وإذا كان العقل بدعة صيغية، فلن يستطيع أن يتصدى للمخاطر والفرص الممكنة في العالم الزماني الذي ينبغي علينا أن نعمل فيه، ولا مع الطبيعة غير المحدودة والمتغيرة للمصالح التي تحفز أفعالنا. وعلى أي حال، فإن الملامح ذاتها التي تمكنه من حل مشكلات بعينها تسمح له أيضا بالتجول فيما وراءها، بتخيل الخطر البعيد والفرص البعيدة في عالم بانتظار أن يُخلق، واكتشاف الارتباطات المخفية في حقيقة تتجاوز أفق أعمالنا الفردية.

ومع تحركنا لما وراء النطاق الذي يظلل الفكر فيه الفعل، محصنين بأدواتنا التجريبية وتخميناتنا التفسيرية، لن تصبح أفكارنا صورا أكثر موثوقية من الحقيقة؛ بل تصبح أقل موثوقية. فهي تصاب بعدوى المجاز. ولكي تصبح مفهومة بالنسبة إلينا، يجب أن تُعاد ترجمتها في النهاية إلى تعبيرات يمكننا الربط بينها وبين تجربتنا المرتكزة على الفعل. وهي ليست منظر العالم كما يُرى من النجوم، بل إنها منظورنا فحسب، أي منظور الكائنات التي تتمتع بالقدرات المميزة للعقل.

يكشف تجسد العقل شيئا يثير قدرا هائلا من الاهتمام، ليس توليف جوانب للعقل مثل الزواج الغامض بين الإنساني والإلهي، وهو نتيجة للتطور الطبيعي لجهاز معين، مصنوع من عدد قليل من العناصر المتناهية، والذي صيغ معظمه قبل أن نوجد، ومن ثم أعيد توحيده بمرور الزمن.

خلال مسيرة ذلك التاريخ التطوري، كان الاختلاف والتجديد ينتجان في السابق غالبا بواسطة الإشعاع التكيفي adaptive radiation للأنواع المختلفة. وبعد ذلك، وبالتحديد في العصر الكمبري (*)، بدأ انخفاض هائل في عدد أنواع وأنماط الجسد الحيوانية، وأصبح المصدر الرئيسي للاختلاف هو قدرة الآليات الوراثية التنظيمية التي ظهرت ضمن قمع متضيق من اختلاف الأنواع لإنتاج الاختلاف: في بادئ الأمر، على المستوى الجزيئي، ثم عبر دماغ يتمتع بقدر معين من اللدونة، وفي النهاية عبر نظام اجتماعي وثقافي قادر على مضاعفة المناسبات والأدوات اللازمة لمراجعة ذاته. وأصبح إنتاج الجديد أمرا داخليا، وقد أصبح، بمعنى ما، هو المغزى الرئيسي.

إن رحلة الإنسانية والعقل عبر هذا التاريخ الطبيعي ربما تركتنا مثقلين بخَبَث التقييد التخيلي: على سبيل المثال، تقييد الإيثار بالتبادلية reciprocity والحب، الأكبر من الإيثار، بالنرجسية. وهكذا، ظهرت الأديان الكبرى في التاريخ والتي، مثل المسيحية، عرضت إيثارا يتجاوز التبادلية وحبا غير ملوث بالنرجسية، وقد دخلت في صراع لم ينتهِ حتى الآن مع عاداتنا وميولنا.

ليس بوسعنا أن نصف بالكامل العلاقة بين جانبي العقل بالنظر إلى العقل وحده؛ فالعلاقة بينهما تعتمد على شيء آخر، وذلك الشيء الآخر مسؤول عن الوصف ذي الوجهين للإنسان والآلة: المجتمع وثقافته.

تُظهر حياتنا الاجتماعية والثقافية الثنائية نفسها التي تتسم بأهميتها المحورية للعقل: التكرار ضمن إطار من الترتيبات والفرضيات التي قد تكون عادة غير معترض عليها وحتى غير مرئية؛ وبعد ذلك، في بعض الأحيان، فعلا عمليا أو تخيليا لتغيير ذلك الإطار.

قد يكون المجتمع والثقافة منظمين لعزل نفسيهما عن التحدي والتحول، بتطويل المسافة بين الحركات العادية للمحافظة على السياق وتلك الاستثنائية المغيرة للسياق، وإحكام اعتماد التغيير على الأزمة. وفي مثل هذه الحالة، سيستمر الجانب الثاني من العقل في الوجود، وسيكون متضمنا في تجربة

(*) Cambrian period: العصر الكمبري (قبل 534 - 490 مليون سنة)؛ أول عصور الدهر القديم ، والذي ظهرت فيه الحيوانات الكبيرة كلها، باستثناء الفقاريات، كما ظهرت فيه بعض النباتات أيضا [المترجم].

الوعي، وفي ممارسة التفكير، وفي استخدام اللغة. وعلى أي حال، فقدراته المتعلقة باللانهائية التكرارية، والمبادرة اللاصيغية، والقدرة السلبية لن تكون في طليعة حياتنا العقلية، بل ستبقى في الخلفية.

لنفترض، على أي حال، أن المجتمع والثقافة مرتبان لفتح نفسيهما على التحدي والتغيير، بتقليص المسـافة بين نَسخ ومراجعة السياق المؤسساتي والأيديولوجي، وتقليل اعتماد التحول على الكارثة. حينئذ لن تكون قدرات الجانب الثاني ضمنية أو تبدو شـاذة وهامشية؛ فتأتي إلى صدر مخاوفنا الواعية ومفهومنا للذات؛ ولكانت العلاقة بين جانبي العقل ستتغير بفضل التغير في خصائص المجتمع والثقافة.

وبالتالـي، فإن العقل يظل مشـروعا غير مُنجز: غير مُنجز ليس فقط باعتبـاره المنتـج المتداعي للتاريخ الطبيعي الذي هـو عليه، بل غير مُنجز أيضـا لأنه لا يوجد مقياس يمكن بوسـاطته قيـاس العلاقة بين أجزائه، والذي لا يعتمد على ما نفعل بأنفسنا في التاريخ.

من مفهوم العقل إلى تعيين الاتجاه

إن هذا المفهوم حـول العقل، عندما يُرى مقابل خلفية من رؤية الحالة الإنسانية التي استكشفناها في الأجزاء السابقة من هذا الكتاب، يساعدنا على فهم أي نزاع بين طائفتين من وجهات النظر المتعلقة بالطبيعة البشرية اللتين تحاربتا، ولا تزالان في حالة حرب، على مدار التاريخ.

وعند القيام بذلك، فهي تأتي بنا إلى عتبة الأسئلة: ماذا نفعل بحياتنا، وكيف ننظم مجتمعاتنا؟

قامت طائفة منفردة من الأفكار المتعلقة بالطبيعة البشـرية بممارسـة تأثير لانظير له في تاريخ الفكر. وهي تشـكل جزءا مما وصفته في فقرة سـابقة على أنه الفلسـفة الدائمة، وهي الخاتمة الحاسمة لتلك الفلسفة - أي مغزاهـا الكامل. وفي إحدى الصيـغ أو الأخرى، فقد ظلت المذهب السـائد للإمبراطوريات الزراعية - البيروقراطيـة التي كانت، جنبا إلى جنـب مع الأديان العالمية، بمنزلة الأنصار الرئيسـيين للتاريخ قبل القرون القليلة الماضية من الثورة العالمية.

ووفقا لهذه الأفكار، يعمل وضوح تجربة الإحساس على حجب الطبيعة الحقيقية للواقع بدلا من كشفها. ويتسم العالم الظاهر للتغيير والتمييز بكونه وهميا، ويؤدي استسلامنا لأوهامه إلى استعبادنا وجعلنا نعاني، مما يحرض تمرد الرغبة ضد التوهم ويسجننا في عالم حزين من الشرود والخيلاء.

أما المرغوب فهو تحقيق التحرر من التوهم، واللامبالاة بالمعاناة، والإحسان من عَلٍ، لكل من يعاني حولنا. ولتحقيق هذه الغاية، علينا أن نوطد الترتيب الصحيح ضمن الذات وضمن المجتمع. وهذان الترتيبان - المتعلقان بالنفس وبالمجتمع - سيدعم كل منهما الآخر.

ضمن الذات، يجب أن تُخضع الشهوات الحسية للعواطف المرتكزة على الفعل، وأن تُخضع هذه بدورها لفهم الحقيقة العميقة والكونية، فيما وراء التغير والاختلاف. وضمن المجتمع، يجب أن يُخضع من يعملون لأولئك الذين يحاربون ومن يحاربون إلى أولئك الذين يحكمون، ويفكرون، ويصلون.

إن العلامة الاجتماعية للنجاح في هذا المسعى لترتيب العالم ستكون نظاما تراتبيا في المجتمع، والذي يقترن بالسلطة بصورة مباشرة، أما العلامة الأخلاقية للنجاح فستكون التحكم في اللامبالاة والصفاء الذي سنضع من خلاله حدا للقلق والإحباط الملازمين لتعاطينا مع العالم الوهمي للتغيير والاختلاف، وسيكون من حققوا هذا التحرر من الصفاء محسنين على من يبقون مُحتبسين في شراك العالم الظاهراتي. ولكونه نفسه متحررا من الخطر، لأنه يُعطى، من بُعد، من قبل الأحرار إلى غير الأحرار، سيعبر هذا الإحسان عن - ويدعم - سعادة المنيع - المنيع على معاناة التبعية والإحباط لأنه منيع على وهم الزمن والاختلاف.

سيتمثل مبدؤه الأساسي في تزاوج التعاطف بالبصيرة: التعاطف مع معاناة الآخرين الذين لم يتحرروا ويتمتعوا بالصفاء بعد، والتبصر بالحالة العامة للوقوع في شرك العالم المتلاشي للتغير والاختلاف. أما رسالته للجميع فستكون: ابتعدوا عن المشاكل.

تمثلت المبادئ الفلسفية الأساسية لهذا المشروع في منظومة ميتافيزيقية من الأنماط البدئية الخفية للحقيقة، والأكثر حقيقية من العالم الظاهراتي للتحول والزمن. ووفقا لهذه المنظومة الميتافيزيقية، هناك أنواع طبيعية سرمدية – أو حتى حقيقة وحيدة من الوجود غير المتمايز – تستبطن الظواهر. إن صعود الاستقصاء هو من وحي هذه النماذج البدئية. وعن طريق إبطال آنية وفتنة تجربة الإحساس، نحن نستعد لأن نلقي على أنفسنا التعويذة التي ستسمح بكل من الصفاء والإحسان. وعند الحد الفاصل، نحن نتشارك تجربة إله لا شخصي في عالم سرمدي.

طوال القرنين الماضيين، اكتسبت طائفة معارضة من المعتقدات حول الإنسانية والمجتمع تأثيرا منقطع النظير في جميع أنحاء العالم. وهي تتقبل حقيقة العالم الظاهراتي للزمن والاختلاف، وتتعامل مع التاريخ باعتباره حقيقيا، ولا يتكرر، وحاسما، أي المسرح الذي يجب فيه تحقيق أو تعطيل آمالنا الإنسانية. وهي تتصارع مع مقتضيات انحراف التوازن بين الزمن التاريخي الذي تُثمر فيه هذه الآمال أو تُحبط، وبين الزمن السِيري الذي يتعين علينا أن نعيش فيه حياتنا.

وهي تنكر الجهد المبذول للعثور على السعادة في الصفاء وعلى الصفاء في المنعة، كما توصي بالبحث عن المشاكل: فالفرد يشكل نفسه، ويصبح أكبر وأكثر حرية، عن طريق الكفاح ضد قيود زمانه ومجتمعه. ولتحقيق هذه الغاية، على أي حال، عليه خلع درعه، وقبول أي تعرضية مضاعفة كسعر للتحول وتحويل الذات.

ليس هناك نظام تراتبي موثوق سواء في الذات أو المجتمع. يتكون التقدم من تدمير مثل هذا النظام، ومن تحسين وتهذيب قدرات الأشخاص العاديين. وهذا التدمير خطر ومؤلم، لكن ليس هناك بديل له يتوافق مع صعودنا إلى قدر أكبر من السلطة، والبصيرة، والتحكم في الذات.

وأهم وقائع هذا الصعود هي تلك التي تسمح لنا بتهدئة الصراع بين أحوال تفردنا: الانخراط في عالم معين من دون أن نسلم إليه قدراتنا على

المقاومــة والتفوق؛ والارتباط بالأشــخاص الآخرين، وخصوصا من خلال الابتكار – التعاون الودي ومن خلال الحب الشخصي، بحيث إننا بالارتباط بهم لا نتوقف عن أن نكون وأن نصبح أنفسنا.

إن الشــكل الأسمى للتعاطي من دون استســلام هو العيش للمستقبل والكفــاح حول اتجاهــه كطريقة معينة للحياة فــي اللحظة الحالية ككائن غير متشــكل بصورة كاملة ونهائية بالترتيبات والمعتقدات الراســخة. أما الشكل الأسمى للاتصال من دون قمع الذات فهو الحب بين الأنداد، الذي يُمنح ليس كإحسان من بُعد ومن علٍ ولكن كتخيل وقبول بين أنداد يمكنهم رفض، وخيانة، ومن ثم إلحاق الأذى بعضهم ببعض.

إن الإنسانية، بصورة منفردة وكذلك بشكل جماعي، في الشخص وكذلك في النوع، تمتلك في داخلها لاتناهيات. نحن نطلب اللانهائي من المتناهي: وهو تطمين بأن كل شيء على ما يرام من شخص آخر، حتى أن نطلب العالم من سيجارة. وعلى ســبيل المثال، فإن تجاربنا المتعلقة بالإدمان والوساوس تمثل مغامرات فــي التجاوز الزائف: الارتباط المتنافر والاعتباطي ظاهريا من الاشتياق اللانهائي إلى وجود أشياء متناهية للغاية. أما تجاربنا المتعلقة بالضجر والقلق فتشهد على تململنا في أغلالنا، إلى حد ثقل مقدراتنا غير المستخدمة وقدراتنا الخفية. ويمثل جشعنا وصمة عار للاتناهينا.

ســتعني الحرية، وحتى التأليه، أن تضخم في تجربتنا فرصة التعاطي مــن دون استســلام، والتواصل مــن دون أن نكف عن أن نكــون أو نُصبح أنفســنا. يتطلب تقدم ذلك المشروع أن نعيد تشكيل المجتمع والثقافة؛ فلا يكفي استبدال بعض المؤسسات والممارسات بأخرى. علينا أن نغير علاقة هــذه البنــى الاجتماعية والثقافيــة بحريتنا المتحدية للبنــى، بخلق البنى التي تضاعف فرص ووســائل مراجعتها، وبهذه الطريقة تحرمها مظهرها الكاذب للطبيعية. ويتعين علينا اليوم أن نعيد اختراع الأشــكال المؤسساتية والفرضيات الأيديولوجية للتعددية الاجتماعية والاقتصادية والسياســية – للديموقراطيات، واقتصاديات الســوق، والمجتمع المدني الحُر. علينا أن نجعل التكرار فــي المجتمع وفي الثقافة وكذلك في الحياة الداخلية للعقل تابعا لخلق الجديد.

وإذا نجحنـــا في ذلك، فســـنكون قادرين بصـــورة أفضل على أن نوجد داخـــل عالم اجتماعي وثقافي معين، وأن نكون خارجه في الوقت نفســـه. وســـنطور بسرعة أكبر القدرات، والأدوات، وحتى البصائر التي يمكننا من خلالها تعجيل النمو الاقتصـــادي والابتكار التقني، وتخفيف أعباء الفقر، والكد ، والعجز الذي يستمر في الإلقاء بثقله على كاهل الحياة الإنسانية. وســـنصهر، تحت حرارة الضغط والتحـــدي المتكـــرر، كل الأنظمة الثابتة للتقســـيم والتراتبية الاجتماعية، ونمنعها من أن تعمل كشبكة لا مفر منها يجب أن تتطور بداخلها علاقاتنا العملية والعاطفية بعضنا مع بعض.

هناك ســـبب وجيه وعميق لهذه الآمال. ليس صحيحا أن هناك علاقة ثابتة بين الترتيبات المؤسســـاتية أو الفرضيـــات الثقافية وبين قدرتنا على مقاومتها وتحويلها. تتفاوت مثل هذه الترتيبات والفرضيات في النوعية - في نوعية علاقتها بنا، وبقدرتنا على معارضتها وإعادة تشكيلها - وكذلك في محتواها المتميز. وليس صحيحا، كما اعتقد التحرريون والاشتراكيون في القرنين التاســـع عشـــر والعشرين، وجود توافق مســـبق بين مصلحتنا العملية في التقـــدم الاقتصادي ومصلحتنا الأخلاقية في تحرير، وتمكين، وتنوير الفرد.

وعلـــى أي حـــال، فليس هناك أيضا صراع مأســـاوي لا يُقهر بين هذه المصالح كما كان ما بعد الليبراليين الجبريين fatalistic postliberals وما بعد الاشتراكيين postsocialists ينزعون إلى الاعتقاد بذلك. هناك منطقة من التقاطع المحتمل بين المتطلبات المؤسســـاتية للتقدم العملي والمتطلبات المؤسســـاتية لجعل الناس أعظم وأكثر حرية. وبرغم أن هاتين المجموعتين من المتطلبات لا تتقاطعان تلقائيا، فإن في وســـعنا أن نجعلهما تتقاطعان. وفي تلك المنطقة من التقاطع المحتمل، يتعين علينا أن نتقدم.

إن سبب الاعتقاد بوجود مثل منطقة التداخل المحتمل هذه هو انجذاب كل مـــن مجموعتي المصالح إلى التعبيـــرات الاجتماعية للجانب الثاني من العقل: قدراته المتمثلة في المبادرة اللاصيغية، واللانهاية التكرارية، والمقدرة الســـلبية. وكلما ازدادت حريتنا في أن نعيد تعريف المهام العملية في أثناء تنفيذهـــا، وفي تطوير نظام للتعاون يتســـم بكونـــه مضيافا لأقصى درجة

ممكنة للإبداع الدائم، وفي تخفيف حدة المقارنة بين النظام والفوضى أو التصميم والارتجال، كانت فرصتنا أفضل في تنشيط النمو الاقتصادي والابتكار التقني. نحن نحل علاقاتنا بعضنا ببعض من المخطوطات الراسخة للمجتمع والثقافة، ونحولها إلى تمثيل جماعي للاستقصاء التجريبي.

وبالطريقة نفسها، فنحن نقوض التراتبية والتقسيم المتحصنين والمطبعين في المجتمع من خلال حركة مزدوجة. فمن ناحية، نحن ننكر المناعة من الضغط على الترتيبات والمبادئ التي تعتمد عليها كل هذه التراتبيات والانقسامات ضمن الإنسانية. ومن الناحية الأخرى، نحن نطور قدرات الفرد - الاقتصادية والسياسية و العقلية؛ وبمعنى آخر، فنحن نضفي تعبيرا عمليا على هدف جعل الشخص ربانيا أكثر.

وبالتالي، فإن الأساس العميق للأمل في أن يمكننا أن نتقدم في منطقة التقاطع بين شروط التقدم المادي ومتطلبات الانعتاق الفردي هو الدور الذي يجب أن يُمارس في تعزيز كل من هاتين الطائفتين من المصالح عن طريق التعبيرات الاجتماعية عن السمة الثانية للعقل. وعند تنظيم المجتمع والثقافة لوضع مَلَكات الإجمال، والتجاوز، والمفاجأة الخاصة بالعقل في قلب التجربة الاجتماعية، نحن نُنتج تقارب المصالح الأخلاقية والمادية الذي اعتقد التحرريون والاشتراكيون الكلاسيكيون على نحو خاطئ أنه أمر مقدور.

إن الأشكال المؤسساتية والمفاهيم الأيديولوجية للديموقراطية، واقتصاد السوق، والمجتمع المدني الحر - الصاعدة حاليا في العالم والراسخة في البلدان الأكثر ثراء - تمثل مجموعة فرعية من مجموعة أكبر بكثير من الخطوات المقبلة الممكنة التحقيق، والتي سنحتاج إلى اتخاذها من أجل خدمة هذه المصالح وتحقيق هذه المثل العليا. إن العولمة نفسها ليست موجودة على أساس القبول أو الرفض؛ فنحن لسنا مضطرين إلى أن نختار بين امتلاك مزيد منها في شكله الحالي وقدر أقل منها في ذلك الشكل نفسه؛ بل في وسعنا أن نأخذ مزيدا منها وفقا لشروط مختلفة.

كما أننا لسنا مجبرين على الاختيار بين البديل الثوري الكلي للنظام الراسخ وأنسنته، من خلال إعادة التوزيع التعويضية بالضريبة والنقل، أو من خلال إضفاء المثالية على القانون باعتباره مستودعا لمبادئ الحق

والسياســات الحساسة للمصلحة العامة. وفي الحقيقة، فإن فكرة التغيير الثوري الكلي ليســت أكثر من وهم، فهي تزود عذرا لنقيضها، أي مشروع الأنسنة المستسلمة resigned humanization. وفي وسعنا، بل يتعين علينا، أن نمزج فئتي الإصلاح والثورة، مفضلين التغيير الذي، برغم كونه تدريجيا بالضرورة، قد يصبح ثوريا في سياق تأثيره التراكمي.

نعم، لكننا مازلنا نعتمد على الأزمة باعتبارها قابلة midwife للتغيير، ولايــزال علينا أن نتعلم كيف نرتب الأشــياء بحيث يمكننا أن نعتمد عليها بصورة أقل.

نعم، لكن الأشكال المعينة للتقدم تبقى دائما غامضة ومثيرة للجدل. وليس في وسعنا أن نوافق حتى على ما إن كان من الضروري أن توجد بصورة رئيسية على المستويات دون الوطنية subnational، أو الوطنية، أو فــوق الوطنية supranational، وما إن كانت الأفكار التي تنشــطها يجب أن تظهر كهرطقات محلية - مقترحات تتعلق، على ســبيل المثال، بطريــق وطني - أو كبدع مُجملة - أي كمذاهــب، كما كانت الليبرالية والاشــتراكية في أيام عزها، والتي تحمل رسالة ما إلى كل الإنسانية، وكيف يتعين علينا أن نفهم ونزاول العلاقة بين تغير المؤسســات وتغير الوعي. ولأن أشــكال التغيير غامضة وجدالية، فستستمر في التسبب فــي النزاعات وحتى الحروب. وســتكون خطيرة. نعــم، لكن كل هذا سيحدث، أو سيفشل في الحدوث، في الزمن التاريخي الطويل، وليس في الزمن السِــيري القصير. وبما أنه ليس في وسعنا الانتظار، فعلينا أن نجــد حلا لأنفســنا الآن: طريقة للتكهن في الحيــاة كما يمكننا أن نعيشها الآن، والتي فشــل نوعنا الإنساني في تحقيقها بشكل جماعي حتى الآن.

أنا أســأل نفســي في هذا الكتاب: بناء على أي فرضيات حول العالم والعقل، والنفس والمجتمع، تســتمر هذه المعتقدات - وهي مجرد ترجمات وتطورات لعقيدة سيطرت بالفعل على العالم وأضرمت فيه النار - في أن تكون ذات مغزى؟ وضمن أي توليفة أكبر من الأفكار يمكننا أن نرســخها، ونطورها، ونصححها؟

إن الأفكار التي اعتمد عليها هذا المذهب ذات مرة، مثل القصص التطورية العظيمة للتقدم الاجتماعي التي ورثناها عن القرنين التاسع عشر والعشرين، ضللتنا، بصورة كارثية أحيانا، لأن تبريرها للأمل والتغيير ملوث باستغاثات إلى الضرورة الكاذبة. لقد عجزت عن أن تفعل للمشاريع الحديثة للتحول الاجتماعي والأخلاقي ما عملته الفلسفة الدائمة للمحاولة القديمة لتحقيق الصفاء عبر المنعة وترسيخ منظومة تراتبية في الذات وفي المجتمع. ويتمثل طموح هذا الكتاب في إظهار أننا نستطيع أن نجد مغزى في هذه المشاريع التحولية، وهو معنى أكبر ينير حالتنا في أثناء الحياة الفردية، وكذلك في تاريخ الجنس البشري. إن الوصول إلى هذا الفهم الأكبر لها سيساعدنا على أن نُنقذها، ونعيد تفسيرها، ومن ثم نعيد توجيهها.

8

ماذا عسانا أن نفعل بعد ذلك؟

«يتوقف التكرار في الموسيقى عن أن يكون سجنا؛ فيصبح، كما يجب أن يكون عليه في تجربتنا، شرط الجديد»

المؤلف

المفهوم والتوجه

طورت الأجزاء السابقة من هذا الكتاب مفهوما للإنسانية ولمكانها في العالم. يرقى هذا المفهوم لاعتباره بديلا للفلسفة الدائمة، ويمثل هذا البديل تفسيرا للبرنامج الخفي أو غير المتحقق للفلسفة.

أما الأجزاء التالية من الكتاب فتلخص سلسلة من المشاريع التحولية - في السياسة، والدين، والفكر التأملي - التي يلهمها ذلك المفهوم. وهي لا تعرض مُخططا بل اتجاها وسلسلة من الخطوات التالية. وتدعو مقترحاتها البرامجية إلى منح السلطة والطاقة للمفهوم الذي يلهمها؛ وبالتالي فهي تقدم مطالبة

محورية مثيرة للنزاع: وهي أن البديل للفلسفة الدائمة، عند فهمها بشكل صحيح، لا يتركنا على غير هدى. وهو لا يسلمنا لأي اتجاه قد نستجمعه مــن ظروفنا ومصالحنا المحلية كما كانت موجودة قبل أن نباشــر عملنا الفكري. يدعونــا البديل لإعادة بناء المجتمع، والوعي، والفلســفة ذاتها بطريقــة معينة. أما الأفكار التي تصف هــذا التوجه فقد تبدو في بادئ الأمر غير محددة وحتى محيرة. وعلى الرغم من هذا فهي تستبعد الكثير وتُجبرنا على الفعل. وهي تدعو إلى ثورة معينة، ثورة عالمية – هي روحية بالإضافة إلى كونها سياسية.

يستكشف هذا الفصل نقطة التحول بين المفهوم والتوجه. إن الرغبة في الاعتراف بوجود مثل نقطة التحول هذه لا تشير ضمنا إلى أي ممر غامــض من «يكون is» إلى «يجب ought»، وبدلا من الدخول في النزاع الميتافيزيقي حول «يكون» و«يجب»، والادعاء بأننا نســتطيع الانتقال من أحدهما إلى الآخر، فهو يتجنب هذا الجدال شبه الفلسفي.

تقــوم نقطة التحول بين المفهوم والتوجه بتفعيل النشــاط الســوي والطبيعي للعقل فيما يتعلق بحل المشكلات، عندما يُجعل ذلك النشاط عامــا وناقدا لذاتــه في الوقت نفســه. وبدلا مــن أن يوجه إلى حل مشــكلات معينة في مجالات بعينها، قد تتخذ هذه القوة كموضوع لها كامل حالتنا في العالم. ولا يمكنها عمل ذلك من دون تحرير المثبطات المفروضة بفعل الطرق الخاصة بمجالات معينة، وبالفرضيات المتعلقة بتقاليد بعينها.

وعلى أي حال، فهذا الدفع إلى ما وراء السياقات والعلامات الإرشادية المحدودة ليس مغالاة فلســفية تُعــارض تقييدات الفكر، بل هو تعبير لا يقــاوم عن الجانب الثاني – المفاجئ والمتجاوز – للعقل، وبالتالي، وبقدر أي شــيء آخر نحــن نعمله، عن بنيتنا الطبيعيــة. إن اتصاله بالحقائق البنيوية لإنســانيتنا لا يبعده تماما عن الخطر. وعلى العكس من ذلك، فهو مفعم بأخطار الوهم والتضليل. والأفضل، على أي حال، أن نصارع هذه المخاطر من أن نُســتعبد بالمخاوف، والولاءات، والعقائد التي – في غياب مثل هذا الصراع – ستحكم حياتنا.

لامبالاة الطبيعة

إن الملمح الأول لحالتنا، والذي يجب أن يصدمنا نحاول تقرير كيف نوجه أنفسنا في العالم الذي نجد فيه أنفسنا، هو لامبالاة الطبيعة بمخاوفنا. بيد أن هذه الغرابة التي لا يمكن تجاوزها ملازمة للتباين الهائل والمستحيل بين حياتنا الإنسانية وسياقها الطبيعي. نحن نحتل زاوية صغيرة جدا من الكون، الذي ظهرنا فيه قبل لحظة فقط. وليس بإمكاننا النظر إلى بدايات ونهايات الزمن. أما حيواتنا المنفردة، عند النظر إليها بأثر رجعي، حتى من داخل حقيقة تجربتنا الخاصة، فتنقضي بصورة مفاجئة ومباغتة.

إن غرابة العالم - اندفاعه في تجاوزنا، وقهره لنا، وسحقه لنا باستعراضه لضخامته مقابل ضآلتنا، واستغلاقه عند آفاق الزمن - تفرض نفسها علينا بطريقة مباشرة ومنيعة في الوقت نفسه. وهي تفعل ذلك من خلال نهائية finality الموت. تبدو حالتنا كمخلوقات معرضة للموت في صراع يتعذر حله مع الخصب اللانهائي للشخصية؛ ففي نهاية المطاف، فإن قوة النفس دائما ما تتحدى القيد وتتجاوز السياق، كونها قوة مؤكدة في المشروع الفلسفي الذي نحن مكتنفون فيه الآن.

قد نُغوى بالنظر إلى الكون باعتباره لا مواتيا favorable ولا غير موات لمساعينا. ومثل وجهة النظر هذه تخدم الميتافيزيقيا المضادة للميتافيزيقيا التي تتلاءم مع المزاج الانكماشي ثقافيا لعصرنا. وعلى أي حال، فستكون خاطئة وتُظهر نفس الجبن الذي تحرر منه قليل فقط من الفلاسفة - مثل شوبنهاور العظيم.

في الجانب الأكثر أهمية، فإن الكون غير موات لمساعينا. فلا تناسبه معنا، واستسلامه إلى قوة - هي الزمن - تسحق في النهاية المشاريع والارتباطات التي نعرف من خلالها إنسانيتنا، وتخلق مسافة، وجفاء، ورعبا لا يمكننا أن نتغلب عليه مطلقا. أما ردها على تجربتنا من الخصب اللانهائي فهو أن تقضي بموتنا.

ومع ذلك، فهذا الصراع بين القيود الجامدة المفروضة على حياتنا والعمق الذي لا ينفد لتجربتنا، والذي تؤكده قدراتنا على كل من التمرد والتفوق، والمحفور في الجانب الثاني من العقل، يكون فظيعا فقط لأنه

يلقي بظلاله على شـيء رائع. وهذه الأعجوبة هي بهجة أن تكون حيا في اللحظة، الآن مباشـرة - أن نكون بدلا من أن «لا نكون» وأن نجد أنفسـنا مغمورين في العجائب من كل الجهات. وهي بهجة من الشدة، ومن أرجحية أن تتم تقويتها بدلا من تقويضها بفعل التأمل، بحيث إننا لا نستطيع التفكير بها لفترة طويلة للغاية أو بصورة مباشرة تماما. ويعني عمل ذلك أن نخاطر بالتعرض للشـلل بفعل بهجة أكثر خطورة من الاعتراف السوداوي بالتباين بين فنائيتنا وقدرتنا على التجاوز.

إن من كتب أنه ليس بوسـعنا أن ننظر بصورة مباشرة إلى الموت أكثر من أن ننظر مباشرة إلى الشمس كان حريا به أن يضع الحياة بدل الموت. إن توقـع المـوت يُجبرنا على مواجهـة أوجه قصورنا المتعلقـة بالبصيرة وكذلك بالقوة. إن تجربة الحياة، المتمركزة والمركزة في السعادة اللحظية، سـعادة امتلاك الحياة ذاتها، تتسـم بالخطورة لأنها تنقلنا إلى ابتهاج لا تضاهيه أي بهجة أخرى. إن التعاطي مع الكوني في الزمن الفوري يمكنه أن يمتص كل انتباهنا ويمنعنا من مقاومة وتحويل العالم وأنفسـنا. ما كل فننا، وفلسـفتنا، وعلمنا إلا حرب بين هذه الأعجوبة المنتشـية وبين أوجه التمييز الكئيبة التي يفرضها علينا تعاطينا مع الزمن- زمن العالم وزمننا الخاص، المتضائل القوة.

وإذا كان بوسـعنا أن نحـارب لكي نحتـل في عقولنـا موقعا تخيليا متسـاوي البُعد بين الابتهاج بأن نكون أحياء وبين حزننا بسـبب الصراع بين لا نفاديتنا ومحدوديتنا، فسـنقترب أكثر من حل لغز يتسـم بأهميته المحورية بالنسبة إلى وجودنا. وهذا اللغز ليس هو الطبيعة المبهمة لمكاننا فـي العالم، والناتجة عن عدم قدرتنا على النظر إلى بداية ونهاية الزمن؛ بـل إنه لغز داخلي بالنسـبة إلى كل من جوانـب تجربتنا. وهو متميز عن القضايـا التي يثيرهـا عجزنا عن إدراك كيف نتـلاءم مع المخطط العام للأشـياء. يربط هذا اللغز بين كل من جوانـب وجهة النظر التي طورتها ودافعت عنها في هذا الكتاب - من تصورها للزمن، والطبيعة، والعقل إلى مفهومها للسياسـة، والدين، والكفاح الإنسـاني. والأفضل أن نبدأ بفهمه كتناقض آخر، ليس في أفكارنا ولكن في تجربتنا.

لا يمكننا أن نكون بشـــرا إلا بواســطة مقاومة قيود كل البنى الراسخة – للحياة، والتنظيم، والفكر، والطبع – التي نتحرك ضمنها . فالاستســلام لمثل هذه القيود، وإعطاؤها الكلمة الفصل بدلا من الاحتفاظ بها لأنفسنا، ينكر صفاتنا المحدِدة للقوة، والتفوق، والمستقبلية، والتجريبية. هناك معنى يمكننا أن نكون فيه راضين لفترة ما بمثل هذا الاستسلام. وعلى أي حال، فهــو معنى يفترض انكمــاش التجربة، والوعي، والوعــي بالذات: تقليص لطاقتنا، وإعتام لأبصارنا، وتضاؤل لأملنا . إنه خَدَر قد نحاول إعادة وصفه كسعادة وحرية، لكنه لا يستحق مثل إعادة الوصف هذه.

إن إعادة وصف انكماش التجربة بهذه الطريقة هو ما تحثنا الفلســفة الدائمة على القيام به عندما تنصحنا بالتخلي عن عالم الزمن والاختلاف وتزودنا بأسباب لكي نسحر الإرادة المتململة والتخيل التحويلي. إن النتيجة الرئيســية لمثل هذا الاستســلام هي الاعتقاد بأنه يتعــين علينا أن نحاول الابتعاد عن المشــاكل. وفي مقابــل هذا الاعتقاد، تقف المشــاريع الثورية لإعادة البناء الاجتماعي والتحول الذاتي التي علمتنا البحث عن المشــاكل. إن ما اقترحه هنا هو وجهة نظر تمنحنا أسبابا للبحث عن المشاكل.

مــن بين الفرضيات المركزية لهذا الكتاب أننا نجد ونشــن هذا التمرد ضــد حدود الظروف فــي كل من جوانب تجربتنا: فــي عجز أي مخطط للأصنــاف، أو أي قائمة بمثل هذه المخططــات، لإنهاك فهمنا للتفاصيل؛ في عدم كفاية الطرق والممارســات في كل المجالات والعلوم لقدراتنا على الاكتشــاف، والبرهان، والتبرير؛ في ملكاتنا العقليــة للانهائية التكرارية، والمبــادرة اللاصيغيــة، والمقدرة الســلبية؛ في ميل قدراتنــا على الإنتاج، والإبداع، والتعاون لتخطي ما يمكن أن تسمح به أي طريقة معينة لتنظيمها؛ فــي الحاجة اللانهائية لتحدي وتغيير الأشــكال العمليــة التي ندرك بها مصالحنا المُدركة ومثلنا العليا المعترف بها، وبعد أن نتحداها ونغيرها، بعد ذلــك مراجعة هذه المصالح والمُثُل العليا ذاتها في ضوء البصيرة المكتســبة خــلال تلك التغيرات؛ فــي تجاربنا الاعتيادية للضجــر، وصرف الانتباه، والأمل؛ وفي جهدنا لئلا نســلم أنفســنا نهائيا مطلقا إلى النسخة المصلبة من ذاتنا التي هي طبعنا.

ستكون مهمة حزينة وبطولية إذا كان كل ما يمكننا فعله هو التمرد. وعلى أي حال، ثمة فرضية أخرى لهذا الكتاب مفادها أننا نستطيع تغيير مجتمعاتنا وثقافاتنا وأنفسنا بحيث تعبر عن، وتستحضر مزيدا من أفعالنا المتعلقة بالمقاومة والاختراع - ثمة حيوية أعظم للمبادرة، والتخيل، والتجربة. وبالتالي نحن نمتلك مبررا لتمني سعادة تستند إلى تحررنا وإعلاء شأننا، وليس إلى عبوديتنا والحط من قدرنا. لن تكون مثل هذه السعادة خدرا؛ بل ستكون يقظة.

وعلى أي حال، فما لم يكن بوسعنا أن نتوقع بعض تأثيرات هذا الفعل هنا والآن، في انفتاحنا على الأشخاص الآخرين وعلى الغريب وما لم يسبق له مثيل، وفي الحقيقة على كامل عالم الزمن والتغيير كما يندفع نحونا، سنجد أنفسنا عالقين في طاحون دوس treadmill من الإحباط اللانهائي. أما معركتنا ضد التقييد فسيبدو أنها لا تمتلك غرضا سوى استمراريتها الخاصة. إن الاعتراف بهذا التهديد الذي يحتنك كلا من بصيرتنا وسعادتنا، والاقتناع بأننا لا نستطيع أن نتقن هذا التهديد إلا بواسطة الهروب من الانعزال في وعينا الفردي الخاص من خلال حركة خارجية مقررة باتجاه العالم المحيط بنا، هما الحقيقتين السيكولوجيتين التوأمتين اللتين استغلتهما على الدوام الخدع المستعبِدة للفلسفة الدائمة.

وإذا كان علينا أن نكافح ضد السياق الراسخ لكي نصبح أكثر ربانية وبالتالي أكثر إنسانية، كيف يمكننا أن نكون أكثر ربانية وأكثر إنسانية الآن، قبل أن ينتهي الكفاح، في تاريخ الإنسانية وكذلك في حياة الفرد؟

وإذا كنا لا نستطيع أن نصبح أكثر ربانية وأكثر إنسانية في هذه اللحظة، أفلن نكون مرغمين على رفض ابتهاجنا بكوننا على قيد الحياة باعتباره الهذيان الذي يقسي به الخيال الإرادة ضد الخوف من الموت؟

إن الأمل الذي تعززه فرضية أننا نستطيع أن نغير علاقتنا بسياقاتنا سيبقى خادعا ما لم يمكنّا تغيير هذه العلاقة في الزمن السيري وكذلك التاريخي، بصورة مستقلة عن قَدَر كل المشاريع الجماعية للتحول. وسيكون خادعا أيضا ما لم يكن ذلك التغيير سيمنحنا الناس الآخرين،

والعالم ذاته، بصورة أكثر اكتمالا. إن الأمل الذي هو ليس بخادع بأي من هذه المعاني يمثل جزءا من الفرضية الضمنية في فكرة المستقبلية: إن العيش للمستقبل هو أن تعيش في الحاضر كمخلوق لا يتحدد بالكامل بالسياقات الحالية للحياة والفكر المنظمين، ومن ثم أكثر قدرة على الانفتاح على الشخص الآخر، وعلى التجربة المفاجئة، وعلى كامل العالم الظاهراتي للزمن والتغيير. وبهذه الطريقة، يمكننا أن نعتنق بهجة الحياة في اللحظة باعتبارها وحيا ونبوءة في الوقت نفسه بدلا من إسقاطها من اعتبارنا على أنها حيلة تمارسها الطبيعة على الروح للتوفيق بصورة أفضل بين مصالحتنا وبين سوء حظنا وجهلنا.

إن الدرس الرئيسي لهذا الكتاب هو أننا نصبح أكثر ربانية من أجل أن نعيش، وليس أننا نعيش لكي نصبح أكثر ربانية. ليس ثواب كفاحنا هو التيقظ على حياة أعظم لاحقا؛ بل هو التيقظ على حياة أعظم الآن، أو تسام يتأكد بالانفتاح على الآخر وعلى الجديد. ثمة طريقة بسيطة لإدراك مغزىً كامل حجتي، من موضع للأفضلية هذا منتصفه ومركزه، وهي القول بأنها تستكشف عالما من الأفكار المتعلقة بالطبيعة، والمجتمع، والشخصية، والعقل والتي ضمنها يصبح هذا الدرس ذا مغزى وذا سلطة.

الهروب الزائف

تتكون مشكلة الحياة الإنسانية بأكملها في هذا: كيف يمكننا الاستجابة لحالتنا هذه في العالم من دون السماح لأنفسنا بأن يسحقنا اليأس والاستخفاف، ومن دون تسليم أنفسنا إلى الملهيات التي تقتل الزمن بالتقليل من شأننا وبجعلنا نموت العديد من الموتات الصغيرة ونحن نواصل العيش؟ وكيف يمكننا، في مواجهة هذا اللغز وهذا الرعب، أن نطهر أنفسنا من خلال البساطة، والحماسة، والفطنة، وأن نجعل أنفسنا ربانيين أكثر من خلال الانفتاح على الآخر وعلى الجديد؟

وفي مقابل خلفية التفاوت بين الطبيعة وبين الإنسانية، علينا أن نطور عالما إنسانيا قادرا على دعم نفسه. علينا أن نقرر ما إذا كنا سنقبل بغرابة الطبيعة شرطا مسبقا لهذا المشروع أو الهروب منه وإنكاره.

هناك شكلان رئيسيان من الهروب والإنكار: أحدهما يمثل طريقا مسدودا، ضارا باهتمامنا بالحياة وبمصلحتنا في بناء العالم الإنساني. أما الآخر، فعلى رغم أنه محاصر بالأوهام التي قد تصبح تضليلات، فمن الممكن أن يساعد في ذلك البناء.

يتمثل أحد أشكال الهروب في إنكار الحقيقة - أو الحقيقة المطلقة على الأقل - المتعلقة بالاختلاف والتغيير. نحن نؤكد الحقيقة المستحوذة، والخلود، وتفرد الوجود اللا شخصي. إن الاختلافات والتغيرات التي تحتل تجربتنا للعالم غير واقعية، أو تتمتع بحقيقة ثانوية وسطحية كإسقاطات لشيء واقع تحتها.

في فهمنا للعالم، يتطلب هذا السبيل - سبيل إنكار حقيقة الاختلاف والزمن - صوما للتخيل، وهي الملكة التي نمثل بها خلق الاختلاف من خلال التحول. أما مذهب الأحدية monistic لوحدة وديمومة الوجود، فعلى رغم كونه مزودا بوجهة نظر تتعلق بكيف يمكن للعالم الظاهراتي للاختلاف والتغيير أن يشارك في حقيقة الوجود النهائي والموحد، فهو محصن ضد التحدي. وهو محصن على الأقل ضد كل التحديات باستثناء تلك الناتجة عن مواصلتنا للعيش والإدراك ككائنات طبيعية في عالم من التغير والاختلاف. وفي حين أنه ينكر متطلب الحياة، فهو نفسه غير ذي حياة؛ وبابتعاده عن التجربة، فهو غير قادر على التعلم من التجربة.

في تنظيم الفعل، يؤدي الجهد المبذول للإنكار والهروب من عالم الزمن والاختلاف إلى قمع الإرادة. إن العيش ككائن حي معرض للموت وكذات مقاومة للسياق في عالم ليس مصمما على مقياسنا أو في مصلحتنا يعني أن نكبل إلى عجلة من الرغبة التي لا تشبع. يمكننا أن نسعى إلى الهروب من الديالكتيك المؤلم للرغبة والجشع بأن نلقي على أنفسنا تعويذة من الرضا والاستكانة. وبعد ذلك، فنحن نتخلى عما نفترض أنه الأغراض العقيمة للرغبة.

تتمثل النتيجة، على أي حال، في انكماش التجربة. أما العنف الذي يمارسه هذا التشذيب القسري لطبيعتنا فيخون ذاته بطريقتين تتمم كل منهما الأخرى نزق الإكراه وألم الضجر. نحن نمر بالتخلي الزائف

عن الرغبة كتشويه وسـترة حجر straitjacket حتى في وسط نجاحنا الظاهر في جعل الإرادة سـلبية؛ ولا يمكننا إلا بواسطة المقاومة وإعادة البنـاء أن نعيش وأن نطور إنسـانيتنا. نحن نبقـى متململين تحت نير تكاسـلنا المتبجح والمفروض قسرا، ونستشعر الحياة الأكبر التي تخلينا عنهـا باعتبارها ضجرا. وعندما تتحطم التعويذة التي حاولنا أن نلقيها على أنفسـنا، نحن نسـلم أنفسنا بتعاسـة إلى الإلهاء وصرف الانتباه، بالسعي لتنويع تجربتنا عندما توقفنا عن تمني تحويل عالمنا.

هنـاك طريقة مألوفة أخـرى للهروب من، وإنـكار، لامبالاة العالم العظيم للطبيعة بمخاوفنا الإنسـانية. وهي الاعتماد على شراكة سرية بيننا وبين القوى التي تحكم ذلك العالم. إذا تخيلنا تلك القوى باعتبارها قوى محدودة على صورتنا الخاصة، يمكن إسـعادها والانتصار عليها، فقـد ننجح في تبليد إحساسـنا بغرابة العالم عـن مخاوفنا. وعلى أي حال، فلن نعمل ذلك إلا بواسـطة تحريف تلـك القوى الطبيعية المؤلهة deified واعتبـار أنهـا مطلعة على مخاوفنا وخاضعـة لتقييداتنا. إذا افترضنا أن الشـريك هو الوجود المطلق - اللا شـخصي، والوحدوي، والبعيد - فلن يكون بوسـعنا تمني تلك الشـراكة؛ بل القبول، والعبادة، والاستسـلام فقط. وبعد ذلك فلـن نتغلب على غرابـة العالم عنا إلا بواسطة إنكار تفردنا وقمع قدراتنا على النقد والمقاومة.

هناك، على أي حال، بديل أدى دورا حاسـما في التاريخ الأخلاقي والديني للإنسـانية. قد نعتقد أن تجربتنا الإنسـانية قد وضعت ضمن سـياق أكبر، مـن الخلق والحب، والمبعـد بصورة جذرية عن شـؤوننا برغـم أنه مفهوم بالنسـبـة إلينا من خـلال القيـاس التمثيلـي مـع إحساسنا بالشخصية واللقاء الشخصي. تشير نقـاط القيـاس التمثيلي إلى تجربة الارتباط الإنسـاني في ظرف متناه والتفوق الإنسـاني على الظرف المتناهي.

إن الموضوع الرئيسي لهذا الشكل المختلف من الطريقة الثانية للهروب والإنـكار هو اختراق وتحويـل العالم من قبل الروح، إذ إن الروح تظهر في اللاتناهيات بداخلنا. أما ما قد يبدو، كعقيدة ميتة، كرفض للإقرار بغرابة

العالم فقد يصبح حينئذ، كإيمان حي، أملا حيا: الأمل في أن العالم، عالمنا في البداية وبعد ذلك العالم بأكمله، قد يتغير بمرور الزمن وفي أنه سيفقد غرابته؛ وأنه سيُرفع، وكما يقولون، يُسترد.

إن الصلة التناظرية بين الحقيقة الإلهية والإنسانية تقي هذا المتغاير للاستجابة الثانية للامبالاة الطبيعة من أن يكون مجرد هروب وإنكار، وتوضح اتصاله التاريخي بالمشاريع التحولية العظيمة- قضية الديمقراطية، وممارسات التجريبية، وتعهد الشخصية selfhood والذاتية في الرجل العادي والمرأة العادية - الذي جلب الأمل والثورة للإنسانية طوال مائتي سنة. تتمثل النتيجة في توجيهنا مرة أخرى إلى العالم الاجتماعي وإلى إعاده بنائه، ولكن ليس إرشادنا إلى الطريق: الاتجاه والخطوات القادمة.

إن مفهوما للبشرية يدرك تصادفنا ومحدوديتنا، لكنه يقر أيضا بتفوقنا على الظروف وتوجهنا إلى المستقبل، يمكنه أن يبدأ بتنوير بحثنا عن اتجاه ما. على أي حال، فلا يمكنه أن يعمل ذلك إلا بعد أن رفضنا إخفاء غرابة ولامبالاة الطبيعة بمخاوفنا. إن غرابة العالم هي الوجه الآخر لإنسانيتنا؛ وهي تمهد الساحة لعملنا. وهذا العمل هو دعم عالم ما، عالمنا، قادر على إنتاج معانيه الخاصة مقابل خلفية تتكون من فراغ هائل وبلا معنى.

كيف يمكننا أن نبدأ هذا العمل؟ لتحقيق أي غايات وبأي روح؟ وإذا فشلنا في الكفاح من أجل إحساس بالاتجاه، فإن الروتينات الراسخة للمجتمع والثقافة ستملي الاتجاه علينا، وحينئذ سنُختزل للتصرف كأننا أولئك الأناسي الآليون automata الذين لسنا إياهم في الحقيقة. وعند الإذعان باستعبادنا الخاص، فلن نبدأ الجهد اللازم لجعل أنفسنا عظماء وأحرارا. ونتيجة لذلك، لن نكون قادرين على وهب أنفسنا بعضنا لبعض، أو حتى على أن نتعاون بشكل أكثر انفتاحا، اللهم إلا إلى الحد الذي تخبرنا به النصوص المقدرة سلفا لمجتمعنا وثقافتنا بكيفية العمل معا.

الإرادة والتخيل

يمكننا أن نبدأ بتشكيل انطباع حول الطريق إلى الأمام بتدبر الدور الذي يجب أن تؤديه الإرادة والتخيل في فتحه. يقوم التخيل بعمله المتمثل في إزاحة displacement مزدوجة: إزاحة المسافة وإزاحة التحول، وهو

يمكننــا من إدراك الموقف بجعلنا نتركه: بتمثيله باعتباره غائبا في البداية، وبعـد ذلك كأنه تغير. ومن خلال هذا العمـل المضاعف، فهو ينور الإرادة ويلهمها. وتوفـر الإرادة الاهتمام العملي- الاهتمام بالمقاومة وإعادة البناء - الذي يمكن من خلاله للتخيل أن يشرع في العمل.

يتمثل ناتج العمل المشـترك بين الإرادة والتخيل في منحنا عالما يمكننا أن نجعله خاصا بنا: عالم ليس غريبا على مخاوفنا بشكل يتعذر إصلاحه. وعلى رغم هذا، فهذا الاتحاد السعيد بين الإرادة والتخيل يبدأ في التلاشي حالمـا توقف التخيل عن أن يلقي بظلاله علـى أعمالنا ويصل إلى ما وراء الظواهـر التي يمكن أن تمسـها هذه الأفعال. ومن خـلال التجربة، التي تصبح ممكنة بفعل أدوات العلم، يمكننا أن نعزز، بشـكل متقطع ولفترة ما، منطقة الحقيقة التي يمكن أن تصل إليها الإرادة والتخيل، بالعمل معا.

وعلى أي حال، فالتخيل محكوم عليه بتجاوز الإرادة، حتى لو تضخمت الإرادة بفعل الأدوات التي نبتكرها. ومع مغادرته لمسـرح الأحداث والإرادة تسـير وراءه، يفقـد قدرته على سـلب الحقيقة حولنا مـن غرابتها. وهو يتوقف عن المسـاعدة في صياغة العالم الإنسـاني، الكافي بالنسـبة إلى ذاته، وضمن قدرتنا على التعامل معه باعتباره جزءا مُسقطا من أنفسنا أو كخلفية مواتية لمساعينا.

يمثـل زواج الإرادة والتخيل خاصية جوهرية ومحورية لطبيعتنا الأولى، بنيتنـا الطبيعية، حتى قبل أن تُعـاد صياغتها من قبل الطبيعة الثانية التي نتلقاها من المجتمع والثقافة. وهي تتعامل مع كامل تأثيرها في ضوء الصفة الثنائية الجانب للعقل: لأن يكون في الوقت نفسه معياريا وصيغيا، ومُجملا، ومتجاوزا، ومفاجئا. وهو يزودنا بتلميح أول حول الطريق الذي يتعين اتباعه في التعامل مع اللامبالاة والضخامة اللا إنسـانية للطبيعة. يتمثل الاتجاه في فتح مجازة، مخترقة ومعاد تشـكيلها بواسطتنا، والتي يمكننا داخلها أن نكون ونصبح أنفسنا، ثابتي العزم، وغير مفتونين، وغير مروعين.

هناك ثلاثة مجالات كبرى يمكننا، بل ويجب علينا، أن نتخذ هذا الاتجاه مـن خلالها: فهمنا للعالم، وعلاقتنا بالنـاس الآخرين، وكفاحنا مع ذواتنا الخاصـة المتصلبة: طبائعنا، وروتيناتنا، وتصوراتنـا المألوفة. وفي كل من

هذه المجالات، فإن الجهد المبذول لمنح أنفسنا عالما يمكننا أن نقبله، والذي فيه يمكننا أن نتقبل أنفسنا وبعضنا البعض، يتعارض مع تناقضات معندة. في كل حالة، فــإن توليفة نوايانا مع ظروفنـــا تدفعنا للتصرف بطريقتين متباعدتين ومتضاربتين ظاهريا.

إن مـــا نحققه بالتحرك في أحد هذيـــن الاتجاهين غير كاف جذريا مالـــم يقترن مع ما يمكننا أن نحصل عليه بالتصرف وفقا للآخر. نحتاج إلى نتائج كلا الاتجاهين لكي نكون ونصبح أنفسنا، ولجعل أنفسنا أعظم وأكثـــر حرية. وعلى أي حال، فنحن لا نعلم كيف ولا ما إذا كان بوســـعنا امتلاكهما معا، والتوفيق بين ما يبدو متعارضا بصورة يتعذر حلها. ونتيجة لذلك، فـــإن حزنا هائلا، ناتجا عـــن التنافرات الدائمـــة للتجربة، يلقي بظلاله على حياتنا. بأي معنى وبأي وســـيلة يحق لنا تمني أن نســـتطيع التغلب على هذا الحزن؟

العالم الظاهر والحقيقة الخفية

مـــن أجل أن نعيـــش ونعمل بصورة ناجحـــة، علينا أن نصـــارع العالم الظاهـــر. إن مـــا يوجهنا أكثر من مجرد دافع للقيـــام بنجاح بتقييم فرص العمـــل والعقبات التـــي تعترضه. هـــو أيضا الرغبة فـــي «المحافظة على المظاهر»، لتحسين ولتعميق الآنية الرؤيوية لعالم التغيير والاختلاف الذي نعيش فيه.

وإذا كانت ظواهر العالم الظاهر في أحســـن الأحوال اســـتعارة جُعلت مفيدة من قبل الأدلاء للمبادرة الناجحة التي كنا قادرين على الاستنتاج منها، فســـتمر حياتنا بين الظلال، مثل عرق من الرجال والنساء غير المدعومين بأي من الحواس الخمس، والذين لا توجههم سوى الحواسيب. سترشدهم هذه الحواســـيب إلى كيفية استخدام الأشـــياء وإلى كيفية التحرك بينها. لكنهـــا، على أي حال، لن تُخبر أولئك الأشـــخاص الصـــم والعميان بكيف يبدو أثاث الكون هذا في الحقيقة. سنبقى مسجونين داخل وهم، لا يجعله محتملا ســـوى عجزنا المشترك عن الهروب منه وفائدته المثبتة في جهودنا لتنوير الســـلوك وحل المشكلات. ســـنتلمس طريقنا الأعمى خلال عالم تم

تعديلـــه، لكن لا يمكـــن تصوره. وحده جهلنا بحالتنـــا، والتهاءاتنا العقيمة، وجهودنا نصف المســـتيقظة لتأجيل الموت، يمكن حينئذ أن تبلد إحساسنا بغرابة العالم وتروضنا على منفانا الميئوس منه بداخله.

بيد أن الجهد لتحقيق أو لاســـتعادة الآنيـــة الرؤيوية – أي فهم العالم الظاهـــر، بكل ثروته من الاختـــلاف والتغيير، في العقـــل – ليس كافيا، على أي حال. فهو ليس كافيا لتمكيننا من التصرف بشـــكل تحولي؛ فهو يترك الباب المفضي إلى بحثنا الســـببي عن الحقيقة وتبايناتها التحولية مغلقا؛ حتى أنه ليس بكاف لدعم هدفه الخاص المتمثل في المحافظة على المظاهر؛ وينحط الســـعي وراء الآنية الرؤيوية إلى الاتحاد بين التصورات المألوفة وبين الأصناف المألوفة ويستبدل الرؤية بحملقة.

من أجل كل من البصيرة الســـببية والقـــوة التحولية – تمثل الأولى القاعدة التي لا غنى عنها للأخيرة – سنبدأ الاستقصاء العلمي للعالم. ويحملنـــا هذا الاســـتقصاء إلى ترتيبات وأحجـــام الحقيقة المبعدة عن ســـياق الحياة الإنســـانية، والتي يمكن للتخيل بداخلها أن يبقى مرتبطا بالفعل. أما الآن فالاســـتقصاء يترك الفعل بعيدا وراءه، وبهذا التجاوز يبدأ رســـم صور للعالم الذي لم يعد يستطيع البقاء في علاقة تشاركية مـــع تجربتنا المتعلقـــة بالحقيقة الظاهرة. أو أنـــه لا يبقى في مثل هذه العلاقة التشـــاركية إلا بواســـطة تخمين سلســـلة طويلـــة من الصلات بـــين تلك الصور وهـــذه التجربة، موضحا، في نهاية سلســـلة التخمين والتجريب، كيف يمكننا أن ندرك العالم بطريقة ما، في حين أنه موجود في الحقيقة بطريقة أخرى.

ولكل هذه الأسباب، فإن الجهد المبذول لفهم المزيد والمزيد عن العالم ســـببيا – بما في ذلـــك العالم البعيد عن ســـاحة أفعالنا وحياتنا – ليس بالمسعى الذي يمكننا رفضه. وهو يهدد، على أي حال، بإبعادنا أكثر وأكثر عن تبرير العالم الظاهر، برفع الشبح الذي قد تبدو تجربتنا الظاهراتية، تحت ضوئه، مجازا أو هلوسة. وكلما زاد اختراقنا للخلفية السببية لهذه التجربة، وتمثيلنا لها في لغـــة الرياضيات المقاومة للزمن، زاد بُعدنا عن الحقيقة المعايشة للزمن، والاختلاف، والفعل.

وبالإضافــة إلى ذلك، تحدق إحدى الخصائص البارزة للعالم، والتي تكشــفت لأعيننا بفضل اســقصاءاتنا الســببية، بكل محاولاتنا لشــق طريقنــا للعودة إلى العالــم الظاهر- عالم تجربتنا الحية - وتســخير اكتشــافات العلــم لمشروع التحســن هــذا. وهــذه الخاصيــة هي اللغز المتعلــق بالوقائع المضــادة التي عرضتها أولا عنــد دفاعي عن فرضية عدم وجود ترتيب مغلق للطرق المحتملة لســير الأمور، خلال مناقشتنا السابقة لحقيقة الزمن.

ولفهم إحدى طرق سير الأمور، علينا أن نكون قادرين على تخيلها وقد تحولت بفعل مدى من الشروط. بيد أن هذه التحولات المتوقعة أو الحقيقية تطرح مشكلة ثبات قوانين الطبيعة؛ فالتغير الذي تسمح به قوانين الطبيعة قــد يغيرتلك القوانين. وفــي الحقيقة، إذا كان الزمن حقيقيا، فســتتغير القوانين عاجلا أم آجلا.

إن الكفــاح للوصول إلى بصيرة متعلقــة بالواقع المضاد - أي محاولة رؤية مــا قد تصبح عليه الأشــياء بطول حد خارجي للخطــوات القادمة المحتملــة حول ما تكون عليه الأشــياء الآن - يُظهر لنــا ما يبدو في بادئ الأمر أنه أحجية تتعلق بالفهم. عندما نتخيل حالة مختلفة لســير الأمور، ليــس من الواضح دائما ما إذا كان الموقــف المتعلق بالواقع المضاد لا يقوم إلا بتوضيح نتيجة بديلة للقوانين التي نحتكم إلى قوتها التفســيرية أم إذا كان يلمــح إلى أو يــؤذِن بتغير في تلك القوانين. ومثــل التغيرات الكونية، فإن القواعد التي تتغير بواســطتها تتغير هي أيضا. وهكذا، فما يبدو في بــادئ الأمر مجرد لغز يتعلق بالفكر يتضح، وفقا لمذهب حقيقة الزمن، أنه مصدر للثورة والتغير في العالم نفسه.

إما أن القوانين لا تحكم كل شــيء (الطريقة التي تتشــكل أو تتسلسل بهــا القطع المعينة من الحقيقــة، أو الثوابت الاعتباطية ظاهريا للطبيعة)، ومن ثم فإن بعض ما تفشــل في الســيطرة عليه يمكنه أن يغيرها، أو أنها تحكم كل شــيء، لكن بعض ما يحدث تحت حكمها يمكنه أن يغيرها، على أي حــال. إن النتيجــة العملية لمفترق الطرق هذا هــي تقليل قوة التفريق بــين القول بــأن القوانين تحكم ولا تحكم كل شــيء: وحتى إذا كانت تفعل

ذلك، فهي ليســت محصنة ضد العالم الزماني. فهي أقل شبها بإلهٍ ساميّ Semitic God متعــال على الطبيعة منها بآلهة الإغريق والرومان الواقعين في شرك صراعات وتقلبات هذا العالم.

وإذا كنا لا نســتطيع غلق فضاء تشــكل الطرق المحتملة لســير الأمور وإخضاعها جميعا للنظام الخاص بمجموعة مغلقة وسرمدية من القوانين، لا يمكن أن نكون متأكدين من أننا سنكون قادرين على شق طريقنا عائدين من رحلتنا المتعلقة بالاستقصاء السببي إلى استرداد العالم الظاهراتي في آنيته الرؤيوية. لكننا لن نكون ســعداء، لأن وعينا بالعالم ســيبقى منقسما بين شِعْر التجربة وعِلْم الطبيعة. ستتطلب منا قدرتنا على التصرف بنجاح في العالم أن نتمسك بكل من تلك التجربة وهذا العلم، لكن الحقيقة فيما يتعلق بالعالم وبكل الحالات فيه ســتبدو منقســمة بين الاثنين إلى الأبد. وبدلا من أن يبدو كامل فهمنا وكأنه أكثر من مجموع الأجزاء، قد يبدو كل مــن الأجزاء أقل من النصف، فيما يبقى معناه غير مؤكد بســبب علاقته غير المحددة بالنصف الآخر.

ثمــة جانب مــن حياتنا العقلية، والذي نتمتع فيه بمثل هذه التســوية. وعلى أي حال، فإن وجوده هناك بدلا من طمأنتنا يجب بالأحرى أن يثيرنا ويزعجنا لدرجة أكبــر. ويجب أن يعمل ذلك بكل من اقتراح ما نفتقر إليه في بقية تجربتنا الواعية والإشــارة ضمنا إلى أن التسوية سراب، لا يمكن أبدا إدراكه. وهذا الجزء من تجربتنا هو ضرب من الأحلام. تقوم الأحلام عادة بدمج خاصيتين اثنتين تراوغنا توليفتهما في حياتنا اليقظة: البصيرة المتعلقة بالواقع المضاد والآنية الرؤيوية.

في الحلم، تختلف بعض الأشياء عن كيف التقيناها في عالم الاستيقاظ. وعلى أي حال، فنحن نحلم كما لو أننا فهمنا بسهولة تلك القواعد المتغيرة التي تحدث وفقا لها الأشــياء المتغيرة فــي العالم المتغير. وإذا كانت بعض ظواهر عالــم الأحلام تختلف عن ظواهر عالم اليقظة، فإن القوانين التي أنتجت فيها والتي فيها تســتمر يجب أيضا أن تختلف. ثمة فرضية لعمل الحلــم مفادها أننا نعلم بالفعل كيف هي تختلف؛ وهذه المعرفة ضمنية في ذلك العمل.

وفي الحلم، يمكن للعالم الظاهر أن يبدو لنا في كامل تألقه، مع درجة من الحضور والخصوصية الحاملة للاقتناع. إن خفة اليد المتعلقة بالواقع المضاد والخاصة بعمل الحلم تمنحنا التفاصيل؛ فنمتلك في قبضتنا، بآنية لا تُقاوم، حقيقة يبدو أيضا أننا نفهم طرق عملها. وعلى رغم امتلاكنا، أو ما يبدو كامتلاكنا، لهذه التوليفة عندما نحلم، فإننا نفقدها عندما نصحو. أما فهمنا فيبقى منقسما على نفسه، وغير سعيد. لا يمكننا أن نحلم من دون التغلب على هذا الانقسام، عن طريق التخلي عن قدراتنا الموقظة.

الصراع بين المتطلبات الممكِنة للتحكم في الذات

إن المجال الثاني الذي يتعين علينا فيه أن نباشر مهمة صنع عالم لأنفسنا يمكنه أن يدعم المعنى والقيمة في وسط الطبيعة الهائلة والجامدة لعلاقتنا بالناس الآخرين. وهنا أيضا، نجد أن المهمة يبدو أنها تتطلب منا التحرك في اتجاهات متباعدة ومتناقضة.

نحن نحتاج بعضنا إلى بعض. وحاجتنا هذه متغلغلة: فهي تشمل كل المراحل من الإعالة المادية للحياة الفردية بواسطة تقسيم العمل وتكاثر النوع عن طريق الجنس وتربية الأطفال، إلى تبادل الاعتراف والقبول. أما الشخصية فلا توجد، وتتطور، وتزدهر إلا من خلال مضاعفة الارتباطات مع الناس الآخرين.

وعلى أي حال، فكل تشابك في مثل طقم الروابط التشكيلية هذا يشكل تهديدا بدوره. وهو تهديد متعلق بالإخضاع: بأن سعر الاتصال قد يتمثل في الاعتمادية والاستسلام. وهو أيضا تهديد يتعلق بفقدان التوجه الذاتي: بأن تكلفة الاتصال ستتمثل في أن نعيش حياتنا في ظل إرشاد المخطوطات الجماعية التي تخبرنا بكيف، في أدوارنا المفترضة، نفكر، ونشعر، ونتحدث، ونتصرف.

نحن نحتاج إلى الآخرين، ونحتاج لأن نكون منفصلين عنهم، لتحقيق التحكم في الذات وفي الوقت نفسه تخيل وتقبل الناس الآخرين وأن

يتخيلونا ويتقبلونا هم أيضا. نتحـــرك بصعوبة ذهابا وإيابا، بين البُعد والقـــرب، ونتســـاءل عما إذا كان بوســـعنا أن نتمنى شـــيئا أفضل من المسافة المتوسطة.

نحـــن نواجه صراعا بين الظروف الممكِّنة لبناء الذات. وهذا الصراع يجعلنا أقـــل حرية وأقـــل عظمة، فهو يحط من قدرنا ويســـتعبدنا. وهو يعرض للخطر الجهد المبذول لوقف رعب الطبيعة اللامبالية في تجربتنا للمجتمع. ولاحتواء هذا الصراع، إن لم يكن لتخليص أنفسنا منه، علينا أن نصبح أعظم وأكثر حرية.

هناك اثنتان من حوادث تجربتنا تستجيبان، بصورة أوضح من أي حوادث أخـــرى، لفكرة التغلب على هذا الصراع بـــين الظروف الممكِنة لتوكيد الذات. وهما الحب الشخصي والتعاون المشجع على الإبداع.

إن الحب الشـــخصي الذي يحقق هذه النتيجة ليس الغريزة الجنسية ولا حب الله للإنســـان فلا يمكن أن يُعطى، كإحســـان، من حمايـــة الأعلوية، من الأســـمى أو الأكثر قوة إلى الأضعف والأكثر تبعيـــة. ولا يمكنه حتى أن يكون إســـقاطا رومانســـيا للذات أو إضفاء للمثالية على الشـــخص الآخر، للتلاؤم مع احتياجات النفس الخاصة. وهو لا يســـمو فوق الروتين والتكرار، كفاصل مناهض للمؤسســـات من الشعور الصافي؛ فهو يســـعى إلى النجاة من تكرار وروتين اللقاء، ومن ثم تحويلهما.

يعمل التعاون المشـــجع على الإبـــداع، الذي يتحرك نحو هذا الهدف، على تلطيف التوتر بين ضرورات التعاون والابتكار. يمثل هذا التخفيف بوابة للتقدم العملي للإنسانية. ومن خلال الاعتراف بضرورة كل من التعاون والابتكار وبأن كلا منهمـــا يعرض الآخر للخطر، فنحن نحاول تصميم شـــكل التعاون الأكثر ملاءمة للابتكار الدائم.

ولتحقيق هذه الغاية، يجب ألا نسمح لأي مخطط راسخ للتقسيم والتراتبية الاجتماعية أن يفرض ســـلفا تلـــك الطرق التي يمكن للنـــاس من خلالها أن يعملـــوا معـــا. يجب أن يتقن الفـــرد المهارات العامة، ويجب أن يســـيطر على الأدوات والفـــرص التـــي لا يعتمد امتلاكها على شـــغل أي وظيفة بعينها. أما الدافع التجريبي - الذي هو في الوقت نفسه تدريجي في طريقته وثوري في طموحاته - فيجب أن يُنشر خلال كل أجزاء المجتمع والثقافة.

وعنــد فهمهما بهذه الطريقة، فإن كلا من الحب الشــخصي والتعاون المشجع على الإبداع يتطلب أن نتعلم التعامل بعضنا مع بعض ورؤية أنفسنا ككائنات أصلية متجاوزة للسياق، وليس كموظفين متخصصين ضمن خطة جماعيــة نقوم بتنفيذها بإذعــان، حتى من دون أن نقصــد. في تجربتنا الحقيقية، كما تطورت في التاريخ، نجدهما في أحسن الأحوال استثناءات، أو حــالات مقيدة، أو مُثُل تنظيمية. وعلى رغــم أنهما قد يريانِنا ما الذي يستحق أن يثمن أكثر من غيره، لكنهما ليسا - على الأقل ليس بعد - مادة التجربــة العادية. فهما نافذتان على عالم بدأنــا لفورنا بصنعه، ومرآتان للإنسانية التي عبرنا عنها بالكاد.

ولفهم الاتجاه الذي يشيران به علينا، يجب أن نرى كيف يرتبط الصراع بين المتطلبات الممكنة لتوكيد الذات بتعقيد أساسي آخر في تجربتنا، والذي لعب دورا رئيســيا في وصف حالتنا الذي وضحناه في الأجزاء الســابقة مــن هذا الكتاب. وهذا التعقيد الآخر هــو علاقتنا بالطبقات الاجتماعية والثقافية التي نطورها ونسكنها. وهذه الطبقات تجعلنا من نحن؛ وبالتالي فليس بوسعنا فصل أنفسنا عنها بالكامل. وعلى أي حال، هناك دائما فينا أكثر مما هو فيها: فهي لا تســتنفدنا أبدا. ومهما كان مدى تحصنها ضد التحــدي والمراجعة، ومهما كانت ناجحة في اختزالنا إلى وكلاء لها، فنحن دائما ما نحتفظ في النهاية بالقدرة على تحديها وإزعاجها. وهي متناهية فيما يتعلق بنا؛ أما نحن فلانهائيون فيما يتعلق بها.

لكي نكون أحرارا، ولنقترب بصورة أكثر اكتمالا من التحكم في أنفسنا، علينا أن نكون قادرين على التعاطي معها، حتى بعزيمة لا تلين وبإخلاص. وعلى أي حال، فعلينا أيضا أن نحتفظ - لو أمكن من خلالها، لكن إذا لزم الأمر ضدها - بقدراتنا النشطة على النقد والتفوق.

في التجربة التاريخية، ليســت الأشــياء مرتبة لتســهيل هذا الإنجاز. فالتعاطي قد يكون استســلاما، وقد تكون المواجهة انعزالا. إن الاضطرار للاختيار بين مثل هذا الاستســلام ومثل هــذا الانعزال يعني أن يُحط من قدرنــا وأن نصبح غير أحرار؛ ومن ثم فهــذا الاختيار هو صراع آخر بين المتطلبات الممكنة للتحكم في الذات .

سيتمثل الحل في تشكيل الممارسات والروتينات التي تقلل المسافة بين النشاطات العادية التي نعيد من خلالها صنع العالم الاجتماعي والنشاطات الاستثنائية التي يمكننا من خلالها، قليلا قليلا وخطوة فخطوة، أن نغيره. وبعد ذلك يمكننا أن نكون داخل وخارج عوالمنا في الوقت نفسه. وحينئذ سنتعلم كيف نتعاطى من دون استسلام.

إن المشكلتين العظيمتين لتجربتنا في المجتمع - علاقة الذات بالآخر وعلاقة الذات والإنسانية بالسياق - تأتيان معا. إن قضاءنا على كل الطبقات الاجتماعية والثقافية المحددة - وهو قضاء يكشف بقية اللاتناهي بداخلنا - يمس ويحول علاقاتنا بعضنا ببعض. وبسبب هذه البقية قد نكون قادرين، في الحب الشخصي أو في التعاون المشجع على الإبداع، على الاعتراف بعضنا ببعض ولوهب أنفسنا بعضنا إلى بعض ككائنات أصلية متجاوزة لأدوارها وسياقاتها. وبسبب هذه البقية فإن أنماطنا لوهب الذات والمراوغة تكون عاجزة عن أن تتحدد بأي صيغة كانت.

ثمة علامة على الطريقة التي تقوم فيها المشكلة المتعلقة بالتجاوز - أي بعلاقتنا بسياقاتنا - بتحويل المشكلة المتعلقة بالاتصال - أي بعلاقتنا بالناس الآخرين - وهي جشعنا، بما في ذلك رغبتنا التي لا تشبع في الاعتراف والقبول. نحن نطلب من الناس الآخرين - من أولئك الذين نحب وكذلك ممن لا نحبهم - ما لا يستطيع إنسان أن يمنحه لآخر: تأمين غير مشروط بأن هناك مكانا لكل منا في العالم، ليس فقط ككائن حي معرض للموت، ولكن أيضا كروح متجاوزة للسياق. لا شيء ولا أحد يكفي هنا.

إن جشعنا هو تعبير عن ضخامتنا، وبالتالي فهو يتعلق أيضا بمراوغتنا -لأنفسنا وكذلك للآخرين. عندما قال هيرقليطس (*) بأن روح الشخص الآخر هي قارة مظلمة لا يمكن زيارتها أو استكشافها، فقد فشل في إدراك أن التخيل، بما في ذلك تخيل تجربة الناس الآخرين، قد يكون له تاريخ، لكنه تعرف على نتائج ضخامتنا بالنسبة إلى استتارنا.

(*) Heraclitus: هرقليطس (540 - 480 ق. م.)؛ فيلسوف إغريقي قال بأن النار هي الجوهر الأول ومنها نشأ الكون [المترجم].

ليس هذا الجشع بالشيء الذي يمكننا أن نتغلب عليه أبدا من دون ممارسة العنف مع إنسانيتنا. فإذا اخترنا أن نسحر أنفسنا لإسكات رغبة لا تشبع ونقدم بعضنا لبعض إحسانا هادئا وبعيدا بدلا من حب محفوف بالمخاطر، كما أوصت به التعاليم القديمة والشاملة للتنظيم التراتبي في الذات والمجتمع، فلن نقلل الجشع إلا بواسطة إخفات الحياة. نحن نسمم علاقاتنا بعضنا ببعض بأن ينكر بعضنا على بعض الاعتراف باللانهائية بداخلنا. ليس بوسعنا أن نكف عن أن نكون نهمين - بأن نطلب اللا مشروط من المشروط - من دون أن نتوقف عن أن نكون بشرا.

وعلى رغم هذا، فإن العلاقة بين مشكلتي الاتصال والتجاوز تعد اكتشافا تاريخيا وإنجازا سياسيا، وليس مجرد حقيقة سرمدية تتعلق بالطبيعة الإنسانية؛ والتي يساهم في تقدمها كل اختراع ديني يؤكد سمو الروح، وكل صراع اجتماعي يزعزع التقسيمات والتراتبيات الراسخة للمجتمع، وكل نبوءة سياسية تتعلق بالتعاون من دون إجبار وإخضاع؛ وكل تعزيز لقدرتنا على تخيل التجربة الخفية للناس الآخرين. وكما يمكن للجانب الثاني من العقل - أي قدراته المتعلقة بالمبادرة اللا صيغية، واللا نهائية التكرارية، والمقدرة السلبية - أن يأتي، بدرجة قد تقل أو تزيد، إلى طليعة تجربتنا العقلية وفق طريقة تنظيم المجتمع والثقافة، فإن عالم المجتمع والإيمان قد يترتب بحيث يعرض ويثير، أو ليخفي ويقمع، جشعنا هذا.

وبالتالي فبالإمكان إعادة اختراع كل ما يتعلق بنا، ليس من خلال تحديث مفاجئ وعام ولكن عبر الشد المستمر على الحدود: الطريقة التي نكون بها ضجرين ومدمنين، أو متكبرين ومتباهين. يمكننا صياغة فكرة أن نشعر بالضجر عن طريق صياغة فكرة أن نكون نهمين. وقد نكتشف أن طبيعة غرورنا أي اعتمادنا على آراء الناس الآخرين فينا - أو تباهينا - أي ادعاءنا باللامبالاة بمثل هذه الآراء - والتي تحولت بفعل الطلب المتزايد على أن يتم الاعتراف بنا ليس لشيء بعينه - أي الأداء المتعلق بطموح مشرف أو بدور مألوف - ولكن من أجل شيء عام - أي رثاء نفس تصحو على لاتناهيها الخاص عن طريق الصراع ضد سياقها. ومثل كل شيء آخر، فإن العلاقة بين مشكلتي الاتصال والتجاوز تُمارَس ضمن حدود الزمن. ومثل كل شيء إنساني، فهي تُمارس في التاريخ.

أما الآن، على أي حال، فنحن نجيء إلى عتبة جانب آخر من الانقسام الذاتي الذي يسبب تعاستنا. نحن لسنا بعد، على الأقل ليس بعد بالكامل، هذه الكائنات القادرة على التعاطي من دون استسلام ووهب أنفسنا بعضنا لبعض في الحب الشخصي، أو العمل بعضنا مع بعض في التعاون المشجع على الإبداع، كما تفعل الكائنات الأصلية المطلقة التي قد نتمنى جميعا أن نكونها. نحن لسنا هؤلاء الناس حتى الآن. علينا أن نعيد صنع المجتمع والثقافة بحيث يمكننا أن نصبح أولئك الناس بصورة أكثر اكتمالا: بحيث يمكننا أن ندرك، في جزء أكبر من تجربتنا، أشكال التجربة المجسدة بصورة استثنائية في الحالات المقيدة للحب الشخصي والتعاون المشجع على الإبداع. وبهذه الطريقة، يمكننا أن نصنع عالما مأمونا للإنسانية وأن نسمو بأنفسنا، ومن ثم يمكننا أن نجعل أنفسنا أكثر ربانية.

إن الالتزام بهذا الاتجاه، والمفهوم الذي يرى إنسانا ما يقوي هذا الالتزام، يعيش في المشاريع الكبرى للديموقراطية والتمكين التي تمتعت منذ مدة بسلطة لانظير لها في كل أرجاء العالم. وعلى الرغم من هذا، فإن التصميم على إعادة تشكيل المجتمع باسمهما يبقى أبعد ما يكون عن أن يكون غير مثير للجدل. وعلى العكس من ذلك، فهو يتعرض للمقاومة في كل مناسبة. وحتى بين مؤيديه، فإن تضميناته المتعلقة بإعادة تنظيم الحياة الاجتماعية مثيرة للخلاف. وقد شكلت الخلافات الناتجة مادة الصراعات الأيديولوجية طوال القرون القليلة الماضية. ولن تنتهي هذه الصراعات؛ لكنها ستتغير في المحتوى ببساطة، ومن ثم تُظهر أنفسها في أشكال غير مألوفة.

وللتقدم في حل مشكلات الذات والآخر، بالإضافة إلى تلك المتعلقة بالذات والسياق، علينا أن نعيد بناء عالمنا – العالم الاجتماعي. وعلى أي حال، فإعادة البناء هذه ستُصبح معركة؛ سيكون طريق التقدم دائما جداليا ومحلا للنزاع. قد تكون المعركة سلمية كما قد تكون عنيفة. وحتى في أشكالها السلمية ستكون مفعمة بالأذى والخطر. ونتيجة لذلك، فستثير الخوف. قد نتمنى تقليل أخطارها عن طريق القيام، من خلال الديموقراطية والتجريبية، بتنظيم شكل من الحياة الاجتماعية مفتوح على المراجعة الذاتية المنظمة. وعلى أي حال، فسنظل حينها

معادين بعضنا لبعض، حتى في شـــجاراتنا حول الطريقة التي يجب بها ترتيب التحول الذاتي الجمعي، وكذلك حول الغايات التي يجب أن تســـتهدفها، والقيم التـــي يجب أن تعلق أو تُحتوى من أجلها. وكلمـــا زاد نجاحنا في تقليل اعتماد التغيير على الأزمة، ازداد العمق الذي قد تصبح عليه عداواتنا.

وهـــو ليـــس بالطريق الذي يمكننا أن نقســـم على التخلـــي عنه على نحو صحيـــح. وإذا تراجعنا عن هذا الصـــراع، ليس فقط فيما يتعلق بالأفكار لكن أيضا مع الناس الآخرين، فسنفشـــل فـــي تخفيف حدة التوترات التوأمية بين الشـــروط الممكنة لتوكيد الذات – أي التوترات المتعلقـــة بعلاقتنا مع الأفراد الآخرين وبعلاقتنا بالســـياق الجماعـــي للترتيبات والمعتقـــدات. ثمة علامة على هذا الفشـــل وهـــي أن ولاءاتنـــا وارتباطاتنا ســـتتلوث بالخضوع، الذي يُخفي ويُضعف ســـلطات إعادة اختراع الذات والمواجهة المتأصلة في طبيعتنا الأولى، والتي يجب أن تصبح محورية بالنسبة إلى طبيعتنا الثانية. على الحد الأقصى، سيتم تنظيم المجتمع والثقافة للمزج بين الإخضاع، والتبادل، والولاء في العلاقة نفســـها؛ وهنا فإن إضفـــاء الصبغة العاطفية علـــى التبادل غير المتكافىء سيصبح الصيغة المميزة للحياة الاجتماعية.

ليس المصدر النهائي للانقســـام والتعاســـة في هذا المجال من تجربتنا هو أن الشروط الممكنة لصراعنا المتعلق بالتحكم في الذات بالطرق التي وصفتها. يمكننا أن نواجه هذا الصراع وأن نقلله بمرور الزمن. إن النجاح في تقليله يزود حتى معيارا للتقدم. يكمن مصدر الانقســـام والتعاســـة في السعر الذي يتعين علينـــا أن ندفعه كثمن لهذا الحل. إن الســـعر هو الحاجـــة للاقتتال مع الناس الآخرين حول الطريق إلى الأمام. إن الصراع مع هذه المشـــكلات هو أن يصارع بعضنا بعضا، عندما يكون جزء مما أردنا، واحتجنا، هو التسوية، منذ البداية. كيف لنا أن نعيد التشكيل من دون قتال أو أن نحارب من دون إيذاء؟

الذات والطبع

إن المجال الثالث الذي نواجه فيه مهمة بناء عالم إنساني يكفي للكائنات المعرضة للموت التي هي أيضا روح متجسدة، هو علاقتنا بذلك الشكل من الذات المتصلب في طبع راســـخ، وفي روتيناته المتعلقة بالسلوك والإدراك. علينا أن نقبل التكرار، وعلينا أيضا أن نشن حربا لا هوادة فيها ضده.

علينا أن نقبل التكرار، وتصنيفه ضمن طبع ما، لأن التكرار وتصنيفه يمثلان مبادئ الاقتصاد والتكامل التي لا غنى عنها لتطوير ذات ما. إن رفض التكرار والتعبير عنه في نسخة مستقرة من الذات لا يعني قبول المرء لنفسه؛ فهو تمهيد الساحة لتناقض غير قابل للحل بين الطموح الروحي والحياة العادية. وعن طريق الرومانتيكية والطريق السلبي (*)، ستظل الروح تطفو إلى الأبد فوق العالم الممل، والذي يجب فيه للتكرار أن يكثر من أجل أن تكون الجدة ممكنة.

وبعد ذلك سنعيش حياتنا تحت ظل خطأ ما: سنفترض على نحو خاطئ أننا لا يمكن أن نكون أحياء بالكامل إلا في الفترات الفاصلة التي يكون بإمكاننا فيها رفع اليد الميتة للمؤسسات والممارسات، وللروتينات والإلزامات، ونحن نعلم أن هذه اليد سرعان ما ستسقط ثانية. نحن نفشل في إدراك أننا غير محدودين باستبدال بعض المؤسسات والممارسات بأخرى؛ فبوسعنا أن نبتكر المؤسسات والممارسات التي، بتقليل المسافة بين الخطوات العادية التي نعيد إنتاجها بها والخطوات الاستثنائية التي نغيرها بها، تجعلنا أعظم وأكثر حرية وبشرا أكثر اكتمالا. وبصورة أكثر عمومية، يمكننا أن نغير موضع التكرار في الحياة الفردية والاجتماعية، ونحوله، بتكلفة عالية وبواسطة خطوات بطيئة ومؤلمة، إلى شرط للابتكار والتفوق.

ومن خلال اختزال أنفسنا إلى نسخة روتينية من أنفسنا، نتوقف عن أن نكون بشرا أكثر اكتمالا. نحن نجعل أنفسنا أقلة، ومن ثم نبدأ في الاحتضار. نحن ننكر خاصية التفوق على كل تصميم محدود، والذي هو شرط الروح المتجسدة. ونتيجة لذلك، نفقد سيطرتنا على الوسائل التي يمكننا من خلالها أن ندرك على نحو صحيح، وأن نحل ولو بدرجة أقل بكثير، المشكلات الناتجة عن علاقتنا بالآخرين وبسياقاتنا. وللعثور على شيء أفضل من المسافة المتوسطة في علاقتنا بالآخرين، علينا أن نكون

(*) Via negativa: الطريق السلبي؛ مقاربة فلسفية للاهوت تؤكد على أنه لا توجد مفاهيم أو أوصاف متناهية يمكن استخدامها بصورة كافية من قبل الله، ولكن تعبيرات سالبة فقط [المترجم].

قادرين على التجريب على أنفسنا. فللسعي من أجل التغيير في علاقتنا بالسياقات الجماعية للترتيب والإيمان، علينا أن نكون قادرين على السعي من أجل التغيير في علاقتنا بطبائعنا وعاداتنا الخاصة. ليس بوسعنا التأثير في عالمنا إذا ظللنا نحن أنفسنا غير متأثرين.

وبالتالي، لدينا هنا مصدر ثالث للانقسام والتعاسة في تجربتنا، وعقبة أخرى تعترض التحكم في الذات. إن القول بأنه يتعين علينا أن نعتنق طبائعنا وعاداتنا، وأن نكون قادرين، من خارجها أو فيما وراءها، على زعزعتها وتحويلها، ليس بحل؛ بل هو مجرد اسم لحل ما. وسيكون من الأهمية بمكان تكوين فكرة معينة حول الذات باعتبارها أمرا سياقيا، لكنها تسمو في الوقت نفسه على السياق. وعلى أي حال، فسيكون من الضروري أيضا أن نعيش بطريقة معينة، واضعين أنفسنا بصورة متعمدة تحت ظروف تُضعف سبل حماية العادة وتزعزع مراوغات الطبع، مع توافر متفائل وصبور لما قد يأتي ووعي بأن ما يأتي قد لا يعدو كونه إحباطا وأسى.

من الممكن أن يُدعم هذا العمل المتمثل في إعادة اختراع الذات بواسطة تنظيم للمجتمع يمنح المعدات والحماية للجميع، ويخفف قيود الاعتمادية والعجز ويوهن ارتباكات الخوف. ويمكن أن تُلهمه ثقافة أرست في القلب منها مثالا من التعرضية المضاعفة التي تُقبل من أجل التحول الذاتي والسمو الذاتي. وعلى أي حال، فليس بوسعنا الانتظار حتى يُنجز هذا العمل في الزمن الطويل للتاريخ، لأننا نعيش مرة واحدة فقط، هي الآن.

الزمن التاريخي والسِّيري

هذه الأسباب الثلاثة للانقسام والتعاسة في تجربتنا تسمح باستجابة وتتطلبها. تتمثل الاستجابة في إعادة تنظيم المجتمع والثقافة في اتجاه معين. أما النتيجة، على أي حال، فليست حلا، على الأقل ليست حلا مُقنعا، للفرد الذي يجب أن يعيش حياته ضمن المدى القصير للسنوات المقسومة له؛ ومن ثم فهي في أحسن الأحوال حل للجنس البشري خلال المدى البعيد للتاريخ.

وكون المشــكلة الوجودية تســمح بوجود حل سياســي - إلى حد كونها يمكــن أن تحل أصــلا - يظهر بأوضح صورة فيما يتعلــق بثاني المجالات الثلاثة التي ناقشــناها في هذا الفصل. كيف يمكننا أن نبدأ بالتغلب على الصــراع بين المتطلبــات الممكنة لتوكيد الــذات: أن نرتبط بالآخرين، ومع ذلــك ألا ندفــع - مقابل هذا الارتباط - ثمنا يتمثل فــي الإخضاع وتَبَدُّدُ الشَخْصِيَة depersonalization؛ أن نكون قادرين على التعاطي مع مجتمع وثقافــة بأعينهما ومع ذلك ألا نســلم إليهما قدراتنــا للمقاومة والتفوق؟ وكيــف نتصارع مــع الناس الآخرين، كمــا يتعين علينا أن نقــوم به، حول الأشــكال التي يجب أن يتخذها مثل هذا التغيير من دون خســارة فرصنا للتوصل إلى تســوية معهم؟ لا يتأتى ذلك إلا بواسطة تغيير شروط خلفية الحياة الاجتماعية.

في بادئ الأمر، لا يبدو أن هناك أي أجوبة يمكن للفرد تقديمها، ضمن مدى حياته الخاصة، ردا على هذه الأســئلة، إلا أجوبة سياسية فقط، إلى حــد وجود أجوبة أصلا. تتطلب هذه الأجوبة السياســية مراجعة تراكمية لشروط حياتنا معا. وفي الجزء القادم من هذا الكتاب، سأناقش خصائص ومتطلبات مثل هذه الممارسة المستمرة والمعممة للمراجعة الاجتماعية.

مع اقتراب المجتمع من إصلاحه وإعادة تخيله في الاتجاه الذي تشــير به هذه الممارســة لاكتشــاف الذات ومراجعة الذات، نكسب فرصة أفضل للتعاطي من دون أن نستسلم، ولأن نرتبط بالناس الآخرين من دون التخلي عن توكيد الذات. ونتيجة لذلك، لدينا أيضا احتياج أقل للتشاجر- التشاجر مع الآخرين - لكي نصبح أنفسنا.

إن تمكننا من مواجهة الأسباب الأخرى للانقسام والتعاسة في تجربتنا عن طريق إعادة تشــكيل المجتمع والثقافة قد يبدو أقل وضوحا؛ ومع ذلك فهو بوسعنا.

ومن أجل أن يمتلك الفرد فرصة أفضل لصياغة مجموعة من روتينات الســلوك والإدراك، والتي يمكنه إعادة تنظيمها على الرغم من ذلك، عليه أن يعيــش في مجتمع يجعله آمنا وقادرا في الوقت نفســه، والذي يوســع فرصــه للتجريب مع احتمــالات الحياة والذي يمنعه مــن تمثيل المتحدث

بلسان نص لم يكتبه مطلقا، وبالكاد يفهمه. عليه أن يعيش في ثقافة تنقلب ممارساتها وخطاباتها على أنفسها، وتقصر المسافة بين إعادة إنتاج الموجود وإعادة تنظيمه.

ومن أجل أن يحافظ العقل على سيطرته على العالم الظاهر مع تحرير نفسه من اتحاد المدركات المألوفة مع المقولات المألوفة، يجب أن يعيش الفرد في ثقافة تلغي بالتدريج تلك المقارنات الصارمة بين العلم والفن كجزء من جهد أكثر عمومية لجعل الاختلافات بين طرق الاستقصاء نسبية، والتي تستخدم علمها وفنها لتعميق وصقل، وليس لقمع وتدمير، تجربتنا مع حقيقة الزمن والاختلاف. عليه أن يعيش في مجتمع ملتزم بإثارة وتزويد قدرات التخيل لدى جميع أفراد الشعب، وليس في نخبة من الرؤيويين visionaries وحدهم.

وعلى أي حال، فإن الحلول المتعلقة بمشكلات انقسامنا وتعاستنا، والتي تتطلب إعادة التشكيل الطويلة المدى للمجتمع والثقافة، ليست حلولا على الإطلاق، بمعنى ما. فهي تحدث في الزمن التاريخي، أما نحن فنعيش في الزمن السِيَري ونموت قبل أن تصبح أكثر واقعية.

إن المقارنة بين الزمن التاريخي والسِيَري - بين ما يمكن أن يحققه النوع والفرد - تُهدد بأن تُعيد ترسيخ التفاوت - ضمن العالم الإنساني - بين الطبيعة اللامبالية والإنسانية الهشة. ما الخير الذي يصيبنا عندما نطور عالما، هو عالمنا الخاص، قادرا على إثبات معانيه الخاصة على الخواء، إذا لم يكن بوسعنا أن نفعل ذلك إلا على مقياس زمني ليس هو مقياس الحياة الإنسانية؟ وإذا حاولنا تحويل أنفسنا إلى تلك الأدوات القربانية sacrificial لمشروع جماعي من التحول، فنحن نخاطر بأن نصبح ليس فقط أعداء لأنفسنا ولكن أيضا أخطارا تحدق بالإنسانية. أما الذات الحقيقية المتجسدة، بمصالحها الحرونة وقيود الرؤية المفروضة عليها، فستقاوم، مستخدمة لمصلحتها الخاصة ادعاء الشهامة القربانية.

يكمن الجواب، إلى حد وجود جواب أصلا، في ترجمة هي أيضا نبوءة. يجب أن يترجم الفرد الأمل الجماعي إلى طريقة للعيش في الزمن الحاضر. وعلى سبيل المثال، عليه أن يتعلم أن يتخيل وأن يُعامل الآخرين

ككائنـــات متجاوزة للســياق وباعتبارهـــم الكائنات الأصليـــة المطلقة التي يمكنهم أن يصبحوها. وفي وســط قتاله، عليه أن يسـمح لنفسه بأن يُفتن ببعض هؤلاء الآخرين. عليه أن يثور ضد تقييدات العلم والفن، التي تتطلب وتؤذِن بتخيل ما لا تستطيع تقديمه حتى الآن: التسوية بين الآنية الرؤيوية وبين التقصي الســببي. عليه أن يتعامل مع التكرار كتحريض على فعل ما لا يمكن تكراره حتى الآن. وفي كل هذه الطرق، عليه أن يعيش للمســتقبل - المســتقبل الطويل للإنسانية ومستقبله الخاص القصير- كطريق محدد للعيش في الحاضر ككائن لا يتحدد بالكامل بالظروف الحالية لوجوده.

نبوءات الفن

لدينـــا علامة على أن هذا الاتجاه لتغيير الوجود الفردي والجماعي ليس مجرد وهم تأملي؛ وأن له أساســـا في نفس حقائـــق الوجود التي تمثل أيضا مصادر انقسامنا الذاتي وتعاستنا؛ وهذه العلامة هي موقع الفن في حياتنا.

يمثـــل الفن وعدا بالســعادة. ووفقا لمحتواه ولمســتوى أمله، فهو وعد بنوعـــين مختلفين من الســعادة: ســعادة التمـــام wholeness وســـعادة الوضوحية resolution.

إن قطعة فنية تراجيدية لا ترينا طريقة للتغلب على انقســـامنا الذاتي، لكنها تخبرنا بكيف، من خلال كِبَر الرؤية والعمل، يمكننا أن نتمســك بكلا الجانبين لكل من الانقسامات التي تكتنف تجربتنا. يمكن لكل منا أن يقاوم أن يصبح نصف إنســـان؛ يمكن لكل منا أن يبقى كاملا. أما القطعة الفنية الكوميدية فتعدنا بأكثر من التمام: التغلب على الانقســـامات، ومصالحتها في حياة متحولة. وإذا كان بديل الفلســـفة الدائمة الذي أجادل لأجله في هـــذا الكتاب مبررا، فإن الكوميديا هي في الحقيقة أعمق أو أكثر حقيقية من التراجيديا.

وعلى أي حال، فلننس ما يتعلق بمحتوى القطع الفنية المحددة ولننظر إلى شـــكلها فقط، وإلى ممارســـة صنع الفن والتعاطي معه، بأي صورة كانت. ســـترون إذن أن الفن بطبيعته ذاتهـــا، وبغض النظر عن الطبيعة التراجيدية لمحتواه، يجســـد الأمل الأكبـــر- الأمل المتعلق بالوضوحية -

ويحول هذا الأمل إلى أحد أشكال الرؤية. وهو مفعم بالأمل حتى عندما يبدو يائسا. وكل نوع من الفن، وفقا للوسط الذي يُنتج فيه، مفعم بالأمل على نحو مختلف.

تمثل الموسيقى نبوءة تتعلق بقدرتنا على قبول أنفسنا بتقبل التكرار وفي الوقت نفسه أن نجعل أنفسنا أحرارا وعظماء بتحدي التكرار؛ وهي تعويذة، وابتهاج، وإثارة ناتجة كليا عن ديالكتيك بين المتكرر والمتباعد في الصوت. يتوقف التكرار في الموسيقى عن أن يكون سجنا؛ فيصبح، كما يجب أن يكون عليه في تجربتنا، شرط الجديد. وما يبدو كاستكشاف بعيد للتناغم والتناشز يعبر عن أمل يعد محوريا بالنسبة إلى إنسانيتنا.

وتمثل الفنون البصرية نبوءة على قدرتنا على مصالحة تخيل العالم الظاهر للاختلاف وتتغير مع اكتشاف البنية الخفية؛ في حين أن موضوعها الجامع هو عمق السطح. إن التعلق بسطح الأشياء أو خصائصها المدركة وكذلك استقصاء هذا السطح، بتمثيل ما هو غائب وتخيل أنه تحول، هو ما نأمل في الحصول عليه من الفنون البصرية.

أما الفنون المنطوقة والمكتوبة فهي نبوءة على قدرة كل منا على الارتباط بالناس الآخرين من دون التخلي عن تجربته المتميزة وصوته الفريد. وحتى عندما تكون تراجيدية في المحتوى، وتبدو يائسة من الوضوحية، فهي تزودنا بنوع من الوضوح في صنعها.

إن ارتباط المؤلف أو المتحدث بالقراء أو المستمعين يؤكد الأمل في أن تواصلهم يمكن أن يصبح أكثر من تبادل الإسقاطات الذاتية وأوجه سوء الفهم المتبادلة؛ فبوسعه هو وهم تجنب الاحتباس في الوعي الخاص بكل منهم.

ليس هناك مفهوم للحياة الإنسانية، يفشل في فهم هذه النبوءات، ويمكنه أن يشبه الحقيقة، وليس هناك مشروع لتحويل الحياة الإنسانية يمكنه أن يمتلك سلطة تفشل في اقتراح كيف يمكننا أن نبدأ في التعامل معها.

9

المجتمع:
الاختراع الأبدي للمستقبل

«يجب أن تتحدث المدرسة عن المستقبل بدلا من التحدث نيابة عن المجتمع أو الحكومة. ويجب أن تتعرف في الطفل على النبي المعقود اللسان، وأن تنقذه من عائلته، وطائفته، وزمانه»

المؤلف

حتى الآن، لم نصل بالكامل إلى أن نكون تلك الكائنات التي لا تكتفي بتجاوز سياقاتها، لكنها أيضا تصنع السياقات التي تقر وتغذي هذه المقدرة على تجاوز السياق. علينا أن نحول أنفسنا إلى مثل هذه الكائنات، وفعل ذلك هو مهمة الديموقراطية. وبصورة أكثر عمومية، فهو مهمة اتجاه الإصلاح، في المجتمع وفي الفكر، الذي فيه نقلص الفجوة بين أنشطتنا المحافِظة على السياق وتلك المحولة للسياق. وعندما نتوغل بما فيه الكفاية في هذا الاتجاه، سنُنتج الاختراع الدائم للمستقبل - أنماط المستقبل البديلة. إن العمل كأيديولوجية تشغيلية لمثل هذا المشروع هو المسؤولية العملية الرئيسية للبراغماتية المتحررة من أغلالها.

ولكي يكون مُثمرا وواقعيا، يجب أن يرتبط هذا النشاط الإصلاحي بتطوير حقيقي: تطوير يجسد المشروع الذي هو أقرب شبها وإيذانا بفكرة مثل اتجاه التغيير هذا - أي التغير في الخصائص ذاتها لعلاقتنا بالسياقات المنظمة لكل من حياتنا وتفكيرنا. هناك مشروع مثل هذا، تظل تعبيراته المؤسساتية والتصورية حافلة بحوادث التاريخ - تاريخ المؤسسات وتاريخ الأفكار. وهو غني بالغموض والارتياب. ويمكننا أن نوجهه في اتجاهات إما أن تكون أكثر شمولا وتجريبية وإما أكثر تقييدا ودوغمائية (*)، ومحصلته هي النتيجة التي سنتمكن من إعطائها له، لكن مستقبلنا لم يعد قابلا للانفصال عن مستقبله.

يمكنك تسمية هذا المشروع بالتعاون التجريبي. وهو اليوم متجذر بصورة أساسية في الشركات التجارية وفي المدارس - أفضل الشركات التجارية وأفضل المدارس. وعلى أي حال، فمتناوله يمتد إلى الخارج، إلى تنظيم السياسة والثقافة.

إن التعاون التجريبي هو طريقة مشجعة على الابتكار لتنفيذ المهام العملية التي تتسم بالخواص التالية، ضمن ملامح أخرى.

تتمثل الخاصية الأولى في تخفيف المقارنة بين الأدوار الإشرافية والتنفيذية. يُعاد تعريف المهام في أثناء تنفيذها، في ضوء الفرص والقيود المكتشفة حديثا.

وهناك صفة ثانية، والمرتبطة بشكل وثيق بالأولى، وهي السلاسة النسبية في تعريف الأدوار التنفيذية نفسها. وليس هناك تعريف تقني صارم للعمل labor.

أما العلامة الثالثة فهي القدرة على نقل تركيز الجهد الجديد، بقدر ما يمكن أن تسمح به القيود العملية، إلى حدود العمليات التي لا يمكن تكرارها بسهولة لأننا لم نتعلم حتى الآن كيف نُخضعها لصيغة ما. وأيا كانت الخطوات المفاهيمية أو العملية التي يمكننا تكرارها بصورة صيغية، فبوسعنا أيضا - من حيث المبدأ - أن نجسدها في ماكينة ما. نحن نسرع الحركة بين ما يمكن تكراره وما ليس في الإمكان تكراره بعد، باستخدام التضمين الميكانيكي للأول؛ لتوفير الزمن والطاقة للأخير.

(*) Dogmatic مؤكدة من غير دليل [المترجم].

هذه الخصائص الثلاث الأولى تجعل من الممكن بالنسبة إلى التعاملات العملية بين الأطراف المكتنفة في التعاون التجريبي أن تجسد العلاقات بين الأجزاء المكونة للمنطق العملي ذاته. إن التفكيك وإعادة التركيب التجريبي للمهام يترجمان إلى تنظيم عمل كل اختلافات التحليل والتجميع. يرقى التعاون التجريبي لاعتباره نوعا من الجهد المبذول لتحويل المجتمع مرآة للتخيل.

يقترح الملمحان التاليان لهذه الممارسة طبيعة الاستعدادات الاجتماعية الأكثر أهمية لطرق عملها.

ثمة خاصية رابعة، هي الرغبة في تجميع وتركيب superimpose التعاون والمنافسة في المجالات نفسها. وفي ظل نظام للمنافسة التعاونية، على سبيل المثال، يتنافس الناس من بعض النواحي، في حين يتشاركون في تجميع الموارد، أو الأفكار، أو الجهود في نواح أخرى. ونتيجة لذلك فهم يلطفون، حتى إذا لم يكن بوسعهم قهر، التوتر بين اقتصادات الحجم الكبير ومرونة المبادرة.

وهناك إشارة خامسة تتمثل في ميل المجموعات المكتنفة في التعاون التجريبي إلى إعادة ترجمة مصالحها وهوياتها الجماعية في أثناء تقدمها - ولتوقع إعادة ترجمتها - بدلا من أخذها كما هي.

وهنا مقاربة للعمل الجماعي، والتي لا يمكن لمصنع الدبابيس الذي يعمل وفق طريقة سميث Smithian، أو الإنتاج الكمي الفوردي Fordist، تمثيلها على نحو كاف. ومن موضع الأفضلية لمنظور فرص الإنتاج التي تنور هذه المقاربة، يمثل مصنع الدبابيس السميثي وخط التجميع الفوردي اختلافات محدودة ومقيدة، لا يمكن تبريرها سوى تحت بعض الشروط التي تتسم بكونها غير متوافقة بصورة متزايدة مع شروط الابتكار - الاقتصادات الموجهة والمجتمعات والثقافات التي توجد فيها.

إن الأسس الأكثر ألفة لهذه المجموعة من الممارسات اليوم هي الشركات والمدارس المتقدمة الكثيفة الاستخدام للمعرفة. فمنها نتوقع التجديد والثروة على نحو متزايد. وتعِدُ الشبكة العالمية التي بدأت تشكيلها بأن تصبح القوة المهيمنة في الاقتصاد العالمي. وبرغم ذلك، تبقى مثل هذه الطلائع مرتبطة - على نحو ضعيف - ببقية الاقتصاد والمجتمع: فحتى في أغنى البلدان، تبقى الأغلبية الواسعة من الناس مُبعدة عنها ولا تمتلك فرصة مأمولة للالتحاق بها.

وفيما يتعلق بحيويتها، تعتمد الطلائع على الظروف الخاصة – على سبيل المثال، تقاليد العمل الخاصة بالحرف المستقلة أو المواهب التعليمية الرفيعة، وتنظيم المجتمع، والحكومة الجيدة – التي تفتقر إليها معظم أجزاء العالم.

إن الأداتين العظيمتين المتوافرتين لتعويض النتائج غير المتساوية والاستبعادية للانقسامات بين هذه الطلائع وبين الحاميات الاقتصادية والاجتماعية التي تحيط بها – إعادة التوزيع التعويضية من خلال الضريبة والنقل والدعم السياسي للملكية والشركات الصغيرة المرتكزة على العائلة – غير كافيتين. فهما توهنان انقساما لا يمكنهما إعادة صنعه أو استبداله. ويتمثل عملهما في أنسنة ما يفترض أن يكون حتميا. وهما تتركان المجتمع منقسما؛ فتُحرم الجماهير الواسعة من الرجال والنساء العاديين الترتيبات والهبات التي يمكن أن تطور وتستغل طاقاتهم.

ما المطلوب للتغلب على هذا الانقسام، بدلا من مجرد مقاومة بعض نتائجه، بصورة ضعيفة وانتقائية؟ نحتاج إلى الاعتراف بأن هذه التجريبية المتقدمة هي ببساطة النسخة الأحدث والأكثر تطرفا من مدى أوسع من القدرات التعاونية والتجريبية، فقد أصبح النجاح العملي للأمم يعتمد بصورة متزايدة على امتلاكها وتوليدها.

تبدو بعض البلدان ناجحة في كل من الترتيبات المرتكزة على السوق وتلك التي توجهها الحكومة. وهي تُظهر قدرة على التحرك بين هذه الترتيبات وفق ما تتطلب الظروف أو تقترح، كما لو كانت النماذج المؤسساتية التي تتبناها، وتنبذها، وتدمجها هي الأقنعة العديدة التي يمكن ارتداؤها وفق المناسبة. أما البلدان الأخرى فقد أساءت تدبير كل من المقاربات الموجهة من قبل الحكومة وتلك المرتكزة على السوق، ولم تتمكن من معالجة حالات فشلها في أحد هذين الاتجاهين بالتحرك في الآخر.

إن النزاعات المؤسساتية والأيديولوجية المألوفة خلال القرنين الأخيرين، بتركيزها من دون هوادة على الدولة والسوق كركنين أساسيين متعارضين للتنظيم الاقتصادي والنمو الاقتصادي، تفشل في التقاط أمر مهم يتعلق بمتطلبات تحقيق نجاح عملي من الحياة الاجتماعية. وما تفشل في التقاطه يتحول إلى جدال حول شروط وفوائد الاختراع الدائم للمستقبل.

تتسم بعض أنظمة التعاون بكونها أكثر تقبلا للإبداع – الثقافي والتقني والاجتماعـــي والتنظيمي – من غيرها. وهي تلطف التوتر الموجود حتما بين مقتضيـــات التعاون والإبداع، والذي يتســـم بكونه مركزيـــا ومتغلغلا في كل الأنشـــطة العملية، بما في ذلك إنتاج وتبادل السلع والخدمات. وما التعاون التجريبي الذي وصفناه في جزء ســـابق إلا خطـــوة في اتجاه ما ومجموعة ثانوية مـــن مجموعة مفتوحة أكبر من الممارســـات التي تقلـــل التدخل بين أولويات التعاون والإبداع المعتمدة بعضها على البعض الآخر بشكل متبادل.

هناك بعض طرق تنظيم المجتمع والتعليم تحبذ التحرك في هذا الاتجاه بينما تثبطه طرق أخرى. ومن خلال المساعدة على التوفيق بين مقتضيات التعـــاون والإبداع، فهي تمكن المجتمعات أيضـــا من تغيير اتجاهها – وفقا للظروف – بين التوجهات المختلفة المؤسســـاتية وتلك المتعلقة بالسياسات، مـــع قدر مماثـــل من النجاح. ليس هناك مجتمع محكـــوم عليه بالبقاء في مســـتواه الحالي من الوضع غير المواتي نسبيا، والمتمثل في امتلاك ونشر القدرات التي تتيحها مثل هذه الممارســـات. من الممكن أن يقوم كل مجتمع بإعادة تنظيم نفسه لإتقانها بصورة أكثر اكتمالا، وكذلك جني فوائدها.

لنتدبر الحـــالات الثلاث التالية، وكل منها غني فـــي المحتوى والنتيجة المؤسساتية، التي تســـاعد المجتمعات على تحقيق مثل هذه السيادة، والتي تنتشـــر على طول تجربتنا الاجتماعية قوة من المراجعة والتجاوز. وهي تمثل في الوقت نفســـه متطلبات وخصائص تجريبية ديموقراطية معممة. وهي ليست مجرد القاعدة الاجتماعية لتقوية ونشر التعاون المشجع على الابتكار؛ فهي أيضا الأدوات المفضلة لجواب سياســـي للمشـــكلة، التي ناقشناها في الفصل الســـابق من هذا الكتاب، والمتعلقة بالصـــراع بين المتطلبات المُمَكِنة لتأكيد الذات. والتي بفضلها يمكننا أن نتمنى أن نطور أشـــكالا من الحياة الاجتماعية تســـمح لنا بالارتباط بالآخرين بصورة أفضل من دون أن نتبرأ من أنفسنا، وبالمشاركة في مجتمع وفي ثقافة ما من دون الاستسلام لهما.

ثمة شرط أول يتمثل في تجنب التفاوت المتطرف للفرص، والاحترام، والاعتـــراف، بالإضافة إلى الإصرار المســـتمر على المســـاواة في الموارد أو النتائـــج. ومن الأقل أهمية أن يكون الفرد قادرا على تحســـين حظه

(أو رؤية أطفاله يحسـنون حظوظهم) من كون بنية التقسـيم والتراتب الاجتماعي لا تُقدر سـلفا وبصرامة كيف يمكن للنـاس أن يعملوا معا. وما يهم هو أن يكون النـص الاجتماعي والثقافي الموجه لمقاربة التعاون قابـلا للمراجعة. إن وجود مجال للمناورة في مهمة العمل الجماعي هو ما يهم أكثر.

سـيتطلب هذا الهدف تقييد الانتقال الوراثـي للأفضلية الاقتصادية والتربويـة عبـر العائلة. وبالإضافة إلى ذلك، فسـيكون غيـر متوافق مع مريتوقراطيـة (*) متجذرة ومتطرفة، تمنـح الأفضلية لتراتبية واحدة من المواهب، وتركز الفوائد على أولئك الذين يرتقون في هذه التراتبية.

إن المساواة في الفرص سـتكون قليلة للغاية: فقد تكون متوافقة، على سـبيل المثال، مع مريتوقراطية تمنع القرارات الواسعة النطاق فيما يتعلق بقرارات الحياة الاجتماعية والاقتصادية التي تُخضع المجتمع لحكم نخبة مريتوقراطية. أما المسـاواة في الظروف، حتى عند اختزالها لمبدأ احتمال أوجه التفاوت الذي يفيد الوضع الأسوأ، فستكون أكثر من اللازم؛ فستمنح أولوية غير مسـتحقة لهدف هو في الحقيقة ثانوي. إن المغزى هنا هو أن نجعل أنفسـنا، بشـكل منفرد وبصورة جماعية، أكبر وأكثر حرية، بإبعاد أوجه التفاوت المتطرفة والمتحصنة لأنها تعترض سبيل المبادرات التي نرفع من خلالها أنفسنا إلى الأعلى.

لا يجوز السـماح بوجود تراكم لأوجه التفاوت المتحصنة - سـواء فيما يتعلق بالفرص والموارد أو بالاحترام والاعتراف - والذي تتمثل نتيجته في إنكار أي مجموعة أو صنف من المناسبات ووسائل العمل والارتباط (مبدأ الوكالـة). وبالإضافـة إلى ذلك، يجب ألا تترك أي قـدرة فردية منتقصة للعمـل والوكالة من دون جهد تعويضي من قبل المجتمع للاهتمام بالضعف وبالضعفـاء، ليس فقط بانتقالات المال، ولكن أيضا بالرعاية الشـخصية. يجب جعل الناس مسـؤولين عن الاهتمام بعضهم ببعض (مبدأ التضامن)، وعلينا أن نرفع شبكة التقسيم والتراتبية الاجتماعية التي تُلقي بثقلها على علاقاتنا بعضنا ببعض.

(*) Meritocracy: المريتوقراطيـة؛ نظـام يُختـار فيه الأفراد ويرقون على أسـاس كفاءاتهم وإنجازاتهم ليس إلا [المترجم].

هناك شرط ثان يتمثل في تحسين قدرات الرجال والنساء العاديين، سواء بوقايتهم ضد القمع الحكومي أو الاجتماعي، أو بمنحهم معدات تعليمية واقتصادية. يجب ألا يعتمد منح مثل هذه المعدات على تقلد وظائف معينة أو أداء أدوار بعينها. ومن الممكن أن يتضمن، على سبيل المثال، المطالبة بالتعليم المستمر، في كل من القدرات العملية والمفاهيمية العامة والمهارات المتخصصة، بالإضافة إلى حد أدنى من رأسمال الموارد الأساسية أو ميراث اجتماعي.

إن التعليم الذي يعد الفرد لكل من الفعل والمقاومة، والذي يدعم تقدم التعاون المشجع على الابتكار يمتلك ملامح مميزة؛ فهو تحليلي وعويص، بدلا من كونه مثقِفا informative فقط، وانتقائي بدلا من موسوعي، وتعاوني بدلا من فرداني individualist أو مستبد، وديالكتيكي (أي يتقدم بواسطة تباين وجهات النظر) بدلا من قانوني canonical. يجب أن تتحدث المدرسة عن المستقبل بدلا من التحدث نيابة عن المجتمع أو الحكومة. ويجب أن تتعرف في الطفل على النبي المعقود اللسان، وأن تنقذه من عائلته، وطائفته، وزمانه.

ستحتاج أي مجموعة من الترتيبات المتعلقة بضمانات حماية القدرات وبمصادر تحسين القدرات إلى أن تعفى من جدول أعمال السياسة القصيرة الأمد: على سبيل المثال، عبر أن تكون متحصنة دستوريا. وعلى أي حال، فبعض أشكال الاستثناء ستكون مصلبة للمجتمع بصورة أكبر بكثير من غيرها؛ علينا أن نفضل تلك التي تصلبه بأقل قدر ممكن، تاركين الانفتاح الأوسع للتجريب والاختراع.

أما الشرط الثالث فهو أن نوسع - في الحياة الاجتماعية- تعرضية كل الترتيبات والممارسات للتحول التجريبي (مبدأ المراجعة).

قد يختلف أحد الأنظمة الاجتماعية والثقافية عن الآخر في الدرجة التي يمنع بها نفسه من التحدي والتغيير، مما يطيل المسافة بين الخطوات العادية التي نقوم بها ضمن إطار مؤسساتي وأيديولوجي لا ندركه على نحو جيد، وبين الحركات الاستثنائية التي نتحدى بواسطتها ونغير قطعا من الإطار. وكلما ازداد مثل هذا النظام تجذرا، وكلما زاد إخفاؤه لنفسه كشيء طبيعي بدلا من شيء صنعناه بأنفسنا؛ زاد كونه قَدَرا مزيفا. تتمثل النتيجة العملية في تكبير درجة اعتماد التغيير على الأزمة، مما يستعبدنا لخلقنا الجماعي الخاص.

من مصلحتنا أن نتحرك في الاتجاه المعاكس، بتبنى الممارسات والمؤسسات التي تقصر المسافة بين حركاتنا المحافظة على السياق وتلك المحولة للسياق، وتقليل اعتماد التحول على الصدمة وتبديل طبيعة بنى المجتمع والثقافة. ينطبق هذا الاهتمام بقوة وأسبقية خاصة على ترتيباتنا السياسية: فهي تضع الشروط التي نراجع بناء عليها كل الترتيبات الأخرى، ونراجع شروطها الخاصة بالمراجعة والتنقيح.

يجب أن تتضمن الممارسة التنقيحية أيضا ابتكارات في التنظيم القانوني-المؤسساتي لكل من اقتصاد السوق والمجتمع المدني الحر. إن الأنظمة المختلفة للملكية الخاصة والاجتماعية يجب أن تتعايش تجريبيا ضمن الاقتصاد الإقليمي نفسه، أو الوطني، أو العالمي. ويجب أن تكون العوامل agents الاقتصادية حرة بقدر الإمكان للتحرك بين الأنظمة وفقا لطبيعة مشروعها.

من بين علامات النجاح في إنجاز هذه الشروط الثلاثة، وأكثرها مباشرة فيما يتعلق بالثالث، أننا سنكون قد قللنا اعتماد التغيير على الأزمة ووصلنا بالمجتمع والحياة ذاتها إلى مستوى أعلى من الوعي والشدة من دون تحريض الكارثة.

ليست هذه مجرد الشروط المفضلة للقدرات المميزة التي أطلقت عليها اسم التجريبية أو التعاون المشجع على الابتكار؛ كما يجب ألا نثمنها لمجرد أنها تعزز التقدم المادي، وتساعد على رفع أعباء الفقر، والعجز، والكدح التي تستمر في إرهاق كاهل البشرية. على أحد المستويات، هي تشكل جزءا من أساس تقدمنا في إعطاء جواب سياسي وجماعي للصراع الأساسي بين المتطلبات الممكنة لتأكيد الذات. وعلى مستوى آخر، فهي تدعم الثقافة العامة لديموقراطية مُحبة للاستطلاع، والتي تمتلك داخلها مخاوف وطموحات البراغماتية المتحررة أفضل فرصة للازدهار. وهي ترفع الإنسانية البسيطة إلى أعلى، مما يزيد قدرتنا على اكتشاف الضوء في العالم الغامض للأمور العادية واكتشاف العبقرية البناءة في قدرات الرجال والنساء العاديين.

وعلى أي حال، فهي لن تعمل ذلك تلقائيا، وبالضرورة فهي لن تفعل ذلك إلا إذا اقترنت هذه الترتيبات والشروط مع تطوير مؤسسات، وممارسات، وروح سياسة ديموقراطية مفعمة بالطاقة. وسيتم تنظيم مثل هذه السياسة

لتفضيل الحل السريع للطريق المســدود، والاشتباك المستدام للمواطنين، والاختبار الموســع، فــي أماكن وقطاعات بعينها، لبدائل الحلول الســائدة في الحيــاة الوطنية، وتعميم ضرب من الميــراث الاجتماعي الذي يضمن الوصول إلى الهبات والحصانات المحسِــنة للقدرات، والتحطيم الموجه لأي حالات من الضرر والاستبعاد المتجذر الذي لا يستطيع الناس الهروب منه بواسطة أنواع المبادرة الاقتصادية والسياسية المتوافرة لديهم.

يجــب أن يحدث تعميق الديموقراطية الآن على مقياس عالمي. في عالم من الديموقراطيات، تتمثل قيمة الاختلاف بين الأمم وقيمة السيادة الوطنية في تطوير القدرات والإمكانات المحتملة للإنسانية في الاتجاهات المختلفة. ليس الأمر أنه ليس هناك شكل طبيعي للحياة الإنسانية فقط؛ فليست هناك أيضا صيغة مؤسساتية وثقافية محددة لأي ديموقراطية، أو اقتصاد للسوق، أو ثمــة مجتمع مدني حُر. وبالتالي، يجب علــى الدول القومية والمجتمعات الإقليمية للعالم أن تُصبح أدوات للتخصص الأخلاقي ضمن الإنسانية.

نحن نواجه تناقضا مزدوجا في بناء مثل هذا النظام العالمي. فمن ناحية، نحن نحتــاج إلى الاختلاف من أجل التماثل. إن تطوير إنســانية مشــتركة يتطلب تقوية، وليس إضعاف التجارب الوطنية، ودون الوطنية، وفوق الوطنية المتباعدة. إن الخطر الذي يجب أن نخشــاه أكثر مــن غيره ليس الاختلاف الحقيقــي، المفتوح للتجريب والمســاومة، بل الرغبة العاجــزة والغاضبة في الاختلاف في مواجهــة اضمحلال الاختلاف الفعلي بين الأمم. ومع اقتراب الأمم من أن تكون متشــابهة في التنظيم والتجربة، فقد تكره بعضها البعض لدرجة أكبر بســبب الاختلاف الذي ترغبه والاختلاف الذي فقدته؛ وبالتالي فإن منحها أدوات الأصالة الجماعية يمثل إحدى أكبر مصالح الإنسانية.

ومن الناحية الأخرى، فنحن نحتاج إلى التماثل من أجل الاختلاف. إن القدرة على صنع الاختلاف على أساس حقوق الفرد والتمكين الديموقراطي، وليس على أساس التقاليد المتحجرة - فصنع الاختلافات التي نخلقها يهم أكثر مــن تلك التي نرثها - قد تتطلب من المجتمعات المعاصرة عبور بوابة مشــتركة من الإبداعات المدقرِطة democratizing والتجريبية في تنظيم السياســة، والاقتصاد، والمجتمعــات المدنية. وفي كل مــن مناحي الحياة

الاجتماعية، نجـد في العالم الآن مدى ضيقا من الخيارات المؤسساتية المتوافـرة – وهي طـرق مختلفة لتنظيم الدولة أو الشـركة، أو العائلة، أو المدرسـة. وهذه الذخيرة المؤسساتية هي قَدَر المجتمعات المعاصرة؛ ويعني تكبير هذه الذخيرة أن نثور ضد القَدَر.

وللبـدء مـن حيث نحن، على أي حـال، تتمثل مهمتنـا الأولى في تطوير مؤسسات وممارسات الديموقراطية المفعمة بالطاقة، واقتصاد سوق مدقرط، ومجتمع مدني منظم ومسـتقل، وهبات تعليميـة واقتصادية للفرد تمكنه من المقاومة بالإضافة إلى العمل. إن الإصلاحات القادرة على إحداث هذا التأثير قد تبدو متشـابهة في تشـكيلة واسـعة من البلدان التي قد تُفعَل فيها. ومع ذلك، فمن بين تبريراتها أن تسهل التباعد اللاحق والأكثر تطرفا، على أساس الحقوق والهبات الفردية، والسياسة الديموقراطية، والتجريب المعمم.

ليس هـذا برنامجا للتعددية المفرطة لأشـكال الحياة؛ فهـو يعتنق قيمة الانفتاح لكنه يُنكر وهم الحياد؛ وبالتالي فهو ينكر التمييز غير المشـروط بين الحـق والخير. وهو يرغب في نظام عالمي من شـأنه جعـل العالم أكثر أمنا للديموقراطيـة والتجريبية، ويحتوي، ويوازن، وفـي النهاية يقوض كل القوى المهيمنـة. وهو يعرض نظامـا للتجارة العالمية، يختـار – كهدفه التنظيمي – التوفيق بين المسارات البديلة للتنمية الوطنية ضمن اقتصاد عالمي مفتوح بدلا مـن تحقيق الحد الأقصى من التجارة الحرة. وهو يرفض مبدأ لبناء اقتصاد عالمي يترك السـلع ورأس المال حرة في أن تجوب العالم، وبرغم ذلك يسجن العمال داخل الأمم أو ضمن مجتمعات الدول القومية المتجانسة نسبيا.

وهو يصر على أن رأس المال والعمال يجب أن يفوزا معا، في خطوات صغيـرة متزايدة، بالحق فـي عبور الحدود الوطنية. وهـو يرى أن حرية انتقال العمال هذه هي الأقوى من بين جميع قوى المساواة، وأنها تمثل ركنا أساسيا للحرية الفردية: ضمان أن يكون الفرد قادرا على الهروب من الأمة التي اتُفق وإن ولد فيها وأن ينضم إلى أمة أخرى.

وبرغـم التزامـه بالتنمية عبر الاختـلاف، يلتزم هـذا العرض برؤية معينـة. فهو يربـط رؤيته بأقوى المصالـح المادية الأخلاقية للإنسـانية، وهو يسـعى إلى تعزيزها من خلال مجموعة مفتوحة لكنها مشـروطة من

التجارب الجماعية فــي الحياة الوطنية. وهو يؤيد الليبراليين والتقدميين الكلاسيكيين ضد الليبراليين والديموقراطيين الاجتماعيين المعاصرين في ناحيتين حاسمتين ومرتبطتين.

أولا، ففوق المساواة هو يثمن العظمة – تحسين قدرات وتجربة الإنسانية العادية والإكثار ضمن الإنســانية من الشــخصيات وأشكال الحياة القوية والمتباينة. أما الأشكال المتغايرة البطولية والأرستقراطية للتحكم في الذات – خــداع الذات وهزيمــة الذات بالإضافة إلى تلــك القمعية – فيجب أن يُعاد اختراعها خلال عملية «دقرطتها». تعمل أوجه عدم المساواة المتطرفة والمتجذرة على بناء حاجز يعترض هذا الانتشار للسلطة، والفرص، والشدة. وعلى أي حال، فإن الســعي إلى تسوية جامدة للظروف يمثل بديلا مؤسفا لهذا الاستغلال للطاقة ومثل هذا التوسيع للشخصية.

ثانيــا، هو يرفض تقييــد طموحاته إلى تخفيف، من خلال الاســتحقاقات الاجتماعية وإعادة التوزيع التعويضي، تأثيرات الترتيبات الاجتماعية الراسخة في عدم المســاواة والاســتبعاد. وهو يصر، بنية إعادة البناء، على إعادة دخول مناطق إعادة تنظيم السياسة والإنتاج التي سرعان ما تخلت عنها الديموقراطية الاجتماعيــة للقرن العشــرين. وبهذا المعنى، فهو يتشــارك تصميم الليبراليين الكلاســيكيين على دفع مشــروعهم إلــى الأمام من خلال إصلاح الممارســات والمؤسسات. وعلى أي حال، فهو يصر على عدم كفاية، ليس البرنامج المؤسساتي الليبرالي الكلاســيكي فقط، ولكن أيضا وصف المؤسسات والتغيير المؤسساتي الذي تشاركه الليبراليون والاشتراكيون. ويرى أن مهمته تتمثل في تخطيط اتجاه ما، يتحدد بالتغيير التراكمي والتدريجي، بدلا من تزويد مخطط – أو توجيه – يصبح بعيد المدى بفعل استمرارية تجاربه وليس بفعل فجائية وسعة تأثيره.

وبالإضافة إلى ذلك، فهو يضغط على كل من جانبي العلاقة الديالكتيكية بين إصلاح مؤسساتنا ومراجعة مفاهيمنا، مما ينقلنا إلى وجهة نظر أخرى للديموقراطية، ويشكل جزءا من وجهة نظر أخرى حول أنفسنا.

لا يمكننــا تحقيق ديموقراطية متعمقة ضمــن عولمة مُعاد توجيهها إذا واصلنــا الاعتقاد بأن خلق الاختلاف هو المشــكلة وليس الحل، أو القبول بفكرة أن السياســة الصغيرة تســاعد الناس الكبــار. ولا يمكننا، على أي

حـــال، أن نصل إليها من خلال التفاني النظري لبرنامج شـــامل للإصلاح المؤسســـاتي. ولا يمكننا أن نحققه ســـوى من خلال إعادة التفسير المقنعة للمصالح المعترف بها.

إن المصلحة الأقوى فـــي كل أنحاء العالم، في أفقر البلدان وكذلك في تلك الغنية، هي مصلحة الحشود الهائلة من الناس الذين يتطلعون إلى قدر متواضع من الازدهار والاســـتقلالية، والذين يحلمون بكل من عمل صغير وذات أكبر. هل يمكن إعادة توجيه هذا الاشـــتياق عن طريق تحويل أدواته المعتادة في مؤسســـات المجتمـــع وخرافات الثقافة؟ يمثل هذا في كل مكان السؤال الأهم الذي يواجه التقدميين.

ليس بوسعهم الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب إذا كانوا يصرون على دمـــج الراديكالية النظرية حول إعادة التوزيع مع المحافظة conservatism العمليـــة فيما يتعلق بالمؤسســـات. ولا يمكنهم الإجابة عنـــه بالإيجاب إلا بواســـطة اكتشـــاف كيفية إعادة تنظيم الســـياق العملي لحياتنا بطرق من شأنها أن تفتح ترتيبات وافتراضات المجتمع على التحدي والتغيير من دون مســـاعدة من الأزمات والكوارث. ليســـت القضية المشتركة بين التجريبية الديموقراطيـــة والبراغماتية المردكلة هي أنســـنة المجتمـــع؛ بل هي تأليه الإنسانية - في حياة الفرد، وكذلك في تاريخ النوع.

15

السياسة الديموقراطية كضدّ للقَدَر

«لا يمكن للإنسانية تطوير قدراتها إلا بواسطة تطويرها في اتجاهات مختلفة، سواء من خلال الأمم والحضارات التي ظلت حتى الآن تمثل الأبطال الرئيسيين في التاريخ العالمي، أو في أنماط أخرى لم تُختَرع بعد»

المؤلف

التجريبية الديموقراطية

يتطلّب الاختراع الدائم للجديد أن نقصّر المسافة بين الحركات المألوفة التي نقوم بها ضمن عوالمنا الاجتماعية، وبين الحركات العَرَضية التي فيها نُعيد صنع قِطَع هذه العوالم، كما يتطلب أن نقلّل اعتماد التحوّل على الأزمة، بجعل التغيير أمرا متضمنا في الحياة الاجتماعية وإضعاف تأثير ما جاء من قبل على ما يأتي لاحقا. وهو يفترض أنّه حتى من دون التحريض الناتج عن الصدمة، يمكننا جعل تجربتنا اليومية أكثر شدة حتى ونحن نحسِّن سلطاتنا.

من الأسهل أن تنظّم مجموعة من الناس عن أن تبعث فيهم الحياة. وليس الطموح الأكبر للسياسة هو المساعدة على تنظيمهم، بل المساعدة على بعث الحياة فيهم.

وفي أثناء مواصلة هذا البرنامج، ثمة مجموعة من الممارسات تمتلك الأولوية على كل المجموعات الأخرى: ممارساتنا السياسية؛ فهي تضع شروط المُراجعة، وتلك الخاصة بمُراجعة شروط المُراجعة، لكلّ ممارساتنا الأخرى. إنّ شكل الحياة السياسية لشعب ما، والتي تتناسب مع البرنامج، ومع هدفه الملهِم المتمثل في جعلنا أكثر ربانية، يجب أن يكون شكلا يحرّر نفسه من معارضتين فكريتين مألوفتين.

إن المغاير الأول الذي نحتاج إلى التغلّب عليه يُعارض السياسة الروتينية والثورية. من شأن السياسة الثورية أن تغيّر الترتيبات المؤسساتية والفرضيات الأيديولوجية للمجتمع، بناء على رغبة الزعماء الرؤيويين والأغلبيات الكادحة، في ظروف الأزمات الوطنية. أما السياسة الروتينية فتعيد توزيع الموارد المادية والرمزية ضمن إطار مؤسساتي وأيديولوجي تتركه دون تحد، من خلال التسويات المتعلقة بالمصالح وبالرؤية، التي يتوسّط فيها السياسيون المحترفون، في ظل ظروف لا يُعكر صفوها خطر اقتصادي أو عسكري جسيم.

إنّ فكرة السياسة الثورية، على أي حال، هي مجرد خرافة أو على الأقل حالة مقيّدة، وهي ملطخة بإجحاف النظرية الاجتماعية الأوروبية الكلاسيكية التي وفقا لها، فإن الترتيبات المؤسساتية والأيديولوجية للحياة الاجتماعية تكون أنظمة غير قابلة للتجزئة، والتي تبقى أجزاؤها المنفردة أو تسقط معا. ولو كان هذا الإجحاف مبرّرا، لكانت الحياة السياسية لشعب ما مقتصرة على التلاعب الإصلاحي عندما يجحد غياب الأزمة فرصة التغيير الثوري.

وبفكرتها الخيالية لتغيير الكل، تصبح فكرة السياسة الثورية في الممارسة العملية عُذرا لنقيضها: أنسنة نظام لم نعد نعرف كيف نُعيد تخيّله أو كيف نُعيد صنعه. في المجتمعات المعاصرة، يتمثل الشكلان الرئيسيان لهذه الأنسنة في إعادة التوزيع التعويضي - من خلال نظام الضريبة والنقل وإضفاء المثالية على القانون - كمستودع للمبادئ اللا شخصية للحقّ وللسياسات الموجهة للمصلحة العامّة. إن التغيير الحقيقي في بنية الترتيبات والفرضيات التي تشكّل صراعاتنا حول مصادر السلطة

السياسية، ورأس المال الاقتصادي، والسلطة الثقافية التي نصنع بواسطتها الحاضر ضمن المستقبل هي دائما تغيير للجزء، وبالتالي فإنّ السياسة الثورية الحقيقية هي الإصلاح الثوري.

صحيح أننا نلاحظ في كل الحكومات الحديثة تعاقُب لحظات إعادة التأسيس refoundation وفترات التطبيع. وفي تاريخ الولايات المتّحدة، على سبيل المثال، كانت لحظات إعادة التأسيس هي إقامة الجمهورية المستقلة، والحرب الأهلية وآثارها، وحقبة الكساد الاقتصادي والحرب العالمية في منتصف القرن العشرين. وعلى الرغم من هذا، فإن إيقاع التسخين والتبريد ليس من الحقائق الطبيعية حول المجتمع؛ بل هو أحد نواتج الطريقة التي تقوم بها المؤسسات، والممارسات، والأفكار بتنظيم العلاقة بين التكرار والابتكار في الحياة السياسية لشعب ما.

فشلت تماما جميع الحكومات القديمة والحديثة، بما فيها الحكومات الديموقراطية، في سلب النظام الاجتماعي والثقافي من مظهره الكاذب للضرورة الطبيعية، وفتحته عنوة لقدراتنا على إعادة التجميع والترميم.

وقد أسست، على سبيل المثال، رابطة مبالغا فيها وغير ضرورية بين حماية الأفراد ضدّ القمع الحكومي أو الخاصّ وبين عزل الحياة الاجتماعية الراسخة ضدّ التحدي التجريبي والمُراجعة. وإلى هذا المدى، فقد ساعدت على خلق تناوب بين التسخين والتبريد سنتعرف لاحقا عليه بالخطأ على أنه خاصية يتعذّر استئصالها للتاريخ.

نحن في حاجة إلى «لخبطة» فئتي الإصلاح والثورة، وما يجب أن نحتاج إليه هو شكل من الحياة السياسية التي تمكّننا من تغيير كلّ شيء في الحياة الاجتماعية، واحد في كلّ مرة. قد يكون ذلك تدرّجيا gradualist في طريقته، ومع ذلك فهو ثوري في نتيجته. وهو ينتج تمديدا وانحناء لانهائيين يستغنيان عن الخراب كمحرّض للتغيير، ويسمح لنا بردم الفجوة بين التفكير العملي في المشكلات والتفكير النبوئي حول البدائل وحول تغيير سياقاتنا، قطعة فقطعة، ونحن نقوم بوظائفنا، يوما بعد يوم.

أما المعارضة الثانية التي يجب أن نحرّر منها أنفسنا، فهي المقارنة بين جمهورية خرافية يمتصّ القلق السياسي فيها المصلحة الخاصة، وبين منظور متحرر من الوهم للسياسة الديموقراطية الحديثة تُعبِّر فيه

السياســة عن – وتخدم – المصالح المادية والأخلاقية المتشكّلة خارج العالم السياسي. لا يمكن أن يكون هناك توليف حقيقي بين جانبي هذه المعارضة: فالجانــب الثاني حقيقي، أما الأول فهــو مجرّد فكرة نعبّر من خلالها عن خجلنا من نتائج الاعتقاد السائد الآن بأنه يتعين تصغير السياسة إذا أريد لنا أن نصير أعظم.

تتمثل المهمّة في اتخاذ الجانب الحقيقي – جانب الفرد المجسّد والمتوضّع، مع انكماشـــه من التأييد الصاخب للتاريخ، وتحيّزه فيما يتعلــق بالمصالح وبوجهــات النظر – وكذلك، ومن هــذه الناحية، توســيع نطاق مســؤولياته، وأوجه تعاطفه، وســلطاته. إن علامة النجاح في هذا المســعى ســتكون تصعيدا متزامنــا ومرتبطا، في غياب الأزمات، لمســتوى الطاقة وللمحتوى البنيوي للسياسة – أي خصوبيتها في إنتاج التجارب والبدائل. ســتتمثل علامة ثانية على النجاح في تخفيف النوعية الاستثنائية أو الوَجْدية ecstatic للحياة السياســية: اختلافها عن أشــكال القــرار والتنسيــق في وجودنا اليومي العــادي، أما العلامــة الثالثة فهي تعميــم تجربة الوكالة السياسية الفعّالة في المجتمع.

في حلّ المشــكلات الجماعية عبــر الحلول الجماعية، المتشــكّلة في وســط الخلاف والصراع المنظّمين، ثمة علامة رابعة ســتكون تقوية، في عقــول أعداد كبيرة من الأفراد في العديد من مناحي الحياة، فكرة الحياة السياســية كترياــق للقَدَر وكضمــان لقدرتنا على التعاطــي مع أي عالم اجتماعي من دون الاستسلام له.

إن سياســة قادرة على التغلّب على هذيــن المتغايرين في الاتّجاه الذي وصفته يجب أن تكون اليوم سياسة ديموقراطية وتجريبية، ويجب أن ترى فــي الديموقراطية التعبير العملي المؤسّســي للإيمان بالإمكانية التحوّلية للرجال والنســاء العاديين، وبقدرتهم على حكم شــؤونهم الخاصة وانتزاع القوّة بعيدا عن أيّ فئة أو مجموعة تدّعي امتلاك وصول مميّز إلى وسائل صنع المســتقبل الجماعي ضمن الحاضر الاجتماعي. لكن إلى أيّ نوع من الديموقراطية يشير هذا المبدأ؟

ردكلة الديموقراطية

تظل مثلنا العليا ومصالحنا دائما رهينة للمؤسسات والممارسات التي تمثّلها في الحقيقة، وبعد المغامرات والصراعات المفجعة للقرن العشـــرين وســـقوط العديد من آمالها اليوطوبية، تجد الإنسانية نفسها مربوطة إلى ذخيـــرة محدودة للغاية من الخيارات المؤسســـاتية لتنظيـــم كلّ من أجزاء الحياة الاجتماعيـــة، وهذه الخيارات هي قَـــدَر المجتمعات المعاصرة، ولا يمكننا الهرب من ذلك القَدَر إلا بواسطة تجديد وتكبير هذه الذخيرة.

ولعمـــل ذلك، علينا أن نحرّر أنفســـنا من أوهام الضـــرورة الخاطئة التي أفســـدت التوجيه المزوّد من قبل الفكر الاجتماعي للسياسة التحوّلية: الأفكار المتعلقـــة بقائمة مغلقة مـــن أنظمة التنظيم الاجتماعـــي، وعدم تجزؤ كلّ من هذه الأنظمة، وتعاقبها التاريخي تحت ضغط القوى شـــبه القانونية. علينا أن نسترد، من الأسفل للأعلى ومن الداخل للخارج، تخيّل البدائل. ولتحقيق هذه الغاية، علينا أن ندرك أنّ الاختلافات المؤسســـاتية الصغيرة يمكنها أن تُحدث تأثيرات عملية هائلة، وأن الاتّجاه المتّخذ هو أكثر أهمية من طول كلّ خطوة.

وليس هناك جزء من هذا العمـــل أكثر أهميّة من إعادة بناء الديموقراطية، بالنظر إلى دور السياسة في رسم الحدود الخارجية لمراجعة كلّ جوانب المجتمع. لنتدبر خمس مجموعات مشتركة من الابتكارات، المصنوعة كليّا من مواد الأفكار والترتيبات المتوافرة على نطاق واســـع في حياة وفكر المجتمعات المعاصرة. وكلّ منها يكشف سمة متميّزة لإحدى الطرق العامّة للتفكير حول كيفية صنع المستقبل ضمن الحاضر. وتمتلك تفاصيل أيّ من هذه البرامج أهمية ظرفية وعابرة، أما إجراءات التفكير وعادات العقل الذي ينوّره فقد تعيش لمدة أطول. والاتّجاه الذي تتخذه يكشف الطريقة التي يمكن من خلالها لمفهوم للإنسانية – مثل ذلك الذي طورناه في هذا الكتاب – أن يُدرَك في نمط عملي من الحياة.

تدعم المجموعة الأولى من الابتكارات رفعا مســـتمرا لمســـتوى التعبئة السياسية، والارتباط الشـــعبي في الحياة المدنية، وهذه ستكون المبادرات التي تصلح تمويل السياسة، والتي تمنح وصولا أكثر حرية لوسائل الاتصال الجماهيري للحركات الاجتماعية وكذلك للأحزاب السياسية، والتي تشجّع المفاضلة بين البدائل الواضحة في الحياة الوطنية.

يتمثل المبدأ في تســخين السياســة، ولكن عمل ذلــك بطريقة منظّمة وليس بالوســائل ضدّ أو خارج المؤسســاتية، ولإنكار ذلك، علينا أن نختار بين ماديســون (*) وموسوليني (**). وهو مبدأ يتناقض بصورة مباشرة مع فرضيات أي علم سياســي محافظ يفترض وجود علاقة عكسية ثابتة بين حماســة التعبئة والتنظيم المؤسســاتي للسياســة. وعلى العكس من ذلك، تختلف المؤسســات السياسية بصورة حاســمة في مدى تشجيعها ودعمها للارتباط السياسي الشعبي.

إنّ الفكــرة المســتبطنة تتعلق بارتباط بين مســتوى الطاقة في شــكل ما للحياة السياسية وخصوبتها في إنتاج البدائل. أما درجة الحرارة العليا فتجعل بنى الحياة الاجتماعية أكثر سلاسة، وبالتالي تكون هذه المجموعة الأولى من الابتكارات مرتبطة بصورة مباشرة بمصلحتنا في صياغة الترتيبات التي تحسّــن الأوضاع التي تسمح لنا بصورة أفضل بصدع الاختلاف بين أن نكون داخل عالم اجتماعي وأن نكون خارجه.

هناك مجموعة ثانية من الابتكارات، تعمّق وتوسّــع إنجازات الأولى بدمج ملامح الديموقراطية التمثيلية وتلك المباشــرة. إن الديموقراطية التشــاركية المباشرة، التي لا تســاعدها المؤسسات التمثيلية، تفشل في الواقــع في أن تعمل في الدول الكبيرة. وبرغــم هذا، فإن فرضية كون الديموقراطيــة المباشــرة وتلــك التمثيلية لا يمكــن أو لا يجب أبدا أن تختلطــا تمثل إجحافا دوغماتيا، يكشــف تخيلا فقيرا لإمكانية التأثير المتبادل بين مُثُلنا الديموقراطية وتجاربنا المؤسساتية.

إنّ الاندمــاج التراكمــي لملامــح الديموقراطيــة المباشــرة في تنظيم الديموقراطية التمثيلية هــو الترياق الأقوى للأوليغاركية (***) في جميع أشــكالها المتغيّرة باستمرار، وهو أيضا الأداة الأكثر فاعلية التي يمكن من

(*) Madison: جيمس ماديســون (1751 – 1836) الرئيس الرابع للولايات المتحدة (1809 – 1817) [المترجم].

(**) Mussolini: بنيتو موســوليني (1883 – 1945) زعيم فاشي وديكتاتور حكم إيطاليا بين عامي 1922 و1943 [المترجم].

(***) Oligarchy: الأوليغاركية حكم القلّة [المترجم].

خلالها – في الحياة السياســية للناس – تقوية الإحساس بالعمل الفردي الفعّال، والتغلّب على الإحســاس بعدم جدوى العمل السياســي، وتقصير المسافة بين السياسة وبقيّة أجزاء التجربة الاجتماعية.

هــذا التضمين للديموقراطية المباشــرة في الديموقراطيــة التمثيلية يمكن أن يتّخذ أشــكالا من مثل تنوع اكتناف المجتمعات المحليّة في صياغة وتطبيق السياســات الاجتماعية والقرارات المتعلقة بالميزانية، واســتخدام الاســتفتاءات العامة البرامجية الشــاملة لتحطيم الطرق المســدودة بين الفــروع السياســية للحكومة في ظل نظام للحكومة المنقســمة، أو لتغيير مسار السياسات والقانون في ظل أيّ نظام للحكم.

إنّ الفكرة المُلهمة هنا هي أن العمل والمســؤولية ينتجان السعة والأمل. وهمــا لا يفعلان ذلك بإخضاع أو بالتضحيــة بالمخاوف الخاصّة لمصلحة الــولاءات العامّة، ولكن بالأحرى بالتوســيع، التدريجــي، لمدى مصالحنا وأوجه تعاطفنا العادية، بحيث تُصبح أكثر نفاذا وشمولية. وبهذه الطريقة، فنحن نســلب البنى التــي صنعناها من غلافها مــن الطبيعية والضرورة. ونحن نتقدّم في جهودنا للاســتغناء عن الكارثة كقابلــة للتغيير، وبالتالي فنحن ننجح في جعل التغيير يجيء من الداخل أكثر من داخل المجتمع ومن داخل أنفسنا.

ثمة مجموعة ثالثة من الابتكارات تتخذ لها هدفا يتمثل في تعجيل سرعة السياسة التحوّلية وتســهيل إعادة الصياغة السياسية للحياة الاجتماعية بحلّ الطريق المسدود بين مراكز ومصادر السلطة السياسية بصورة سريعة وحاســمة. يتمثل أحــد مقومات النظام الدســتوري الليبرالي تحت مظلة فصل الســلطات (كما هي الحال في النظام الرئاسي الأمريكي) في ربط الهدف الليبرالي لتجزيء السلطة بالهدف المحافظ لإبطاء وتيرة السياسة. ونتيجة ذلك هي وضع جدول بأوجه التشــابه بــين الوصول التحوّلي لأي مشروع سياسي وبين قسوة العقبات الدستورية التي يجب أن يتغلّب عليها تبنيــه. وهذا الربط خاطئ وضار في الوقت نفســه بطموحات التجريبية الديموقراطية. يمكننا أن نؤيّد المبدأ الليبرالي مع التخلي في الوقت نفسه عن ذلك المحافظ.

وعلى سبيل المثال، ففي ظل نظام رئاسي على الطراز الأمريكي، قد نسمح للكونغرس والرئيس بالدعوة إلى الانتخابات المتوقّعة، والتي ستكون دائما متزامنة بالنسبة إلى كلا الفرعين، بحيث تضطر القوة التي مارست هذا الخيار إلى أن تدفع ثمن خوض الخطر الانتخابي. أو ربّما فرضنا عليهم إحالة طريقهم المسدود إلى مناظرة وطنية واتخاذ القرار من خلال استفتاء عام. وبمثل هذه الأدوات البسيطة والمألوفة، يمكننا عَكس المنطق السياسي للنظام، وتحويله إلى ماكينة لتسريع وتيرة السياسة التحوّلية بدلا من إبطائها.

أما حيث لا يوجد فصل للسلطات (على سبيل المثال في ظل النظام البرلماني الكلاسيكي) فقد تبدو مثل هذه الابتكارات غير ضرورية. وبرغم هذا، فنفس تأثير تطبيع النظام الاجتماعي بإضعاف فرص تحوّله السياسي قد ينتج عن ممارسة عقد الصفقات بين المصالح المنظّمة القويّة، والتي يمكن لكلّ منها عمليا ممارسة حق النقض (الفيتو). وبالتالي فإنّ الحلّ هو الإصرار في المجموعتين الأوليين من الابتكارات في هذا البرنامج على ردكلة الديموقراطية. وهي تقوّض المسكة الخانقة للأوليغاركية على السلطة. وفي الوقت نفسه، ففي غياب الصدمة، فهي تُذيب انصهار المفاهيم المتبلورة للمصالح الجماعية التي تعتمد، في مظهرها الخارجي من الطبيعية، أو الضرورة، أو السلطة، على التسريح demobilization السياسي للشعب.

والفكرة الهادية هنا هي أنها وحدها أوجه قصور ترتيباتنا وبصائرنا تمنعنا من تعلّم كيف نجزّئ السلطة من دون تعقيم إمكاناتها التحوّلية. ولتأييد الحريّة السياسية، لسنا في حاجة إلى أن ننظّم الحياة السياسية بحيث تصبح تمرينا على ممارسة الحلول البديلة لكلا الحزبين. إنّ سرعة الحياة السياسية لشعب ما هي مزية ضرورية: فهي تجعل لكلّ لحظة قيمتها، كما هي الحال في وسط الأزمة التي لم نعد نرغب في الاعتماد عليها.

ثمة مجموعة رابعة من الابتكارات، تزيد بطريقة أخرى من قدرتنا على التجريب بشكل حاسم في اتجاه معيّن مع تحويط رهاناتنا. وتسمح هذه الابتكارات لأماكن أو قطاعات معيّنة بالانسحاب من بعض أجزاء القواعد الراسخة للقانون، ومن ثم اختبار قواعد أخرى. وهكذا، ففي

أثنـــاء انتهاج بلد ما لطريـــق بعينه، والذي يتحدد بالقـــرارات المُتخذة في سياسته الوطنية، فإن مثل هذه الترتيبات تسمح بالتجريب، داخل جزء من أراضيه أو حياته، على نموذج آخر لمستقبله. وهو مبدأ لا يتحقق إلا بشكل ناقــص في النظام الفدرالي التقليــدي، أولا، لأنه يتخذ تحت ذلك النظام شــكلا إقليميا فقط، ثانيا، وهو الأكثر أساســية، لأن الوحدات الفدرالية المختلفــة لا تتمتّع نموذجيا إلا بالقدر نفســـه من حرية الاختلاف. والمغزى هنا هو زيادة المدى الذي يمكن معه للعمل الحاســم في المركز أن يتعايش مع الانحراف الواضح في المكان أو القطاع الذي ينسحب من القواعد. إن التقييد الحاسم لهذه القدرة على الانسحاب هو أنها لا تُستخدم لتحصين شــكل جديد من الاســتبعاد والضرر الذي يكون ضحايــاه الجدّد حينئذ عاجزين عن الهروب منه بسهولة.

إن الفكرة المنورة هنا هي أن السياسة ليست مجرد تسجيل للتفضيلات؛ فهي عملية من التعلّم الجماعي وتشــكيل الذات. إن أفكارنا حول الأنماط المســتقبلية البديلة التي يمكننا صنعها يجب أن تكون ملموسة إذا أريد لها أن تُصبح منيرة وموثوقة، علينا أن نمسّ الجرح إذا أردنا أن نصدَّق.

ثمة مجموعة خامســـة من الابتكارات، تقوّي ضمانات وإمكانات الفرد كشرط لقدرتنا على فتح المجتمع على تجريبية أكثر حدّة. وكما أنه لا توجد أي علاقة عكسية ثابتة بين المساحة المتاحة للعمل الحاسم في المركز وفي المحيط، أو بين تجزيء الســـلطة وتقوية استخداماتها التحوّلية، إذن فليس هناك مثل هذا التوافق العكســـي الثابت بين حقوق وســـلطات الفرد وبين تجارب المجتمع. إن مدى بقاء المثل العليا والمصالح غير متوافقة يعتمد على الترتيبات المعيّنة التي يتحقق فيها كلّ منها، وتتمثل مهمّة التخيّل البرامجي العملي في تذويـــب التراجيديا إلى كوميديا، بتفريق المبادلات أو التوترات التجريبية عن الصراعات التعجيزية.

يمكننـــا أن نســـتنتج المبدأ الفاعل فـــي هذه المجموعة الخامســـة من الابتـــكارات من نقد للّغة التقليدية للحقوق الأساســـية، فعند حرمانها من بنيتها الفوقيـــة الميتافيزيقية، تمتلك هذه اللغة عنصرين اثنين: أداة عملية ومفهوما محفّزا.

إنّ الأداة العملية هي سحب بعض الترتيبات من جدول أعمال السياسة القصيرة الأمد ومنحها بعض المناعة ضدّ الهجوم، وإن التحصّن الدستوري – وهو متطلب الأغلبية الساحقة – لإلغاء القواعد المحدِّدة لهذه الترتيبات هو أحد طرق إحداث هذا التأثير، أما منح هالة من القدسية الأيديولوجية فهو طريقة أخرى.

يُــدرَك المفهوم المحفّز بأفضل صورة باعتبــاره منح الأمن والقدرة من أجل إمكانية إنســانية أكبر، فكّر فيــه بالتناظر مع العلاقة بين الحبّ غير المشــروط الذي يمنحــه الوالد لطفله، مما يؤمّن للطفــل مكانا في العالم ورغبــة الطفــل في تحدّي أخطار بناء الذات؛ لكــي يصبح – إن لم يكن – عديم الخوف فعلى الأقل أقل خوفا.

من أجل ردكلــة الديموقراطية، يجب ألا نتخلى عن هذه الأداة العملية أو نُنكــر هذا المفهوم المحفّز. وبدلا من ذلك، علينا أن نكبّر المفهوم المحفّز بإعادة صياغة الأداة العملية.

إن الترتيبــات التي تصون الفــرد في ملجأ من المصالــح والإمكانات المحميــة تمثل بطبيعتها قيدا على مرونة الحياة الاجتماعية. وهو، على أي حال، قيد يســمح بقدر أكبر وأسرع من تحطيم القيود. ومن دونه، سيكون الفرد خائفا للغاية وعاجزا تماما. من الممكن أن نضحّي بهدف بعث الحياة في الناس لمصلحة هدف إخضاعهم للنظام.

ومن الممكن للممارسات والمؤسسات التي من خلالها نعرّف ونوفّر مثل هذا الأمــن أن تزيد من تصلّب الحيــاة الاجتماعية أو تقللــه. إن نظاما للطوائف، الذي يشــابك الإحساس بالأمن في حفظ الأشكال الثابتة والمحدّدة من الحياة الجماعية، يصلّب من المجتمع أكثر مما يفعل النظام الكلاسيكي للحقوق الخاصّة والعامّة الذي اعتبرت الليبرالية الكلاسيكية، في القرن التاسع عشر، أنه مقابل المجتمــع الحر. ومع ذلك، فهذا النظام مازال يزوّد بالقليل للغاية ويصلّب كثيرا للغاية. إن ما نريده هو مجموعة من الترتيبات البديلة في العلاقة نفســها مع النظام الكلاســيكي للحقوق التي يمتلكها هــذا النظام مع أي مثالي للطوائف، ويتطلّب إنجاز هذه المهمّة، بالإضافة إلى الإجراءات التقليدية الرئيسية لوقاية الفرد من القمع الخاصّ والحكومي، كلا من هدية وإنقاذ.

تتمثل الهدية في التطوير التدريجي لمبدأ شامل من الوراثة الاجتماعية: أن يكون كلّ شـــخص قادرا على الاعتماد على مجموعة أساســـية دنيا من الموارد المادية، حالما يسمح له بذلك التقدم الاقتصادي للمجتمع، في صورة إما حساب الهبات الاجتماعية، الذي يمكنهم الاستفادة منه، وإما المطالبة بحد أدنى من الدخل.

إن الحـــدّ الأدنى، ســـواء كصندوق fund أو كمصـــدر للدخل، يجب أن يتفاوت للأعلى وفقا للمبادئ الموازية للتعويض الخاصّ للحاجة الاستثنائية والتشـــجيع الخاصّ، في طبيعـــة المعدات والفرص الإضافية، لاســـتخدام المواهب الاستثنائية.

أما الإنقاذ فهو ترســـيخ سلطة متميّزة في الدولة، مصممة، وممولة ومجهـــزة للتدخّـــل في تلـــك الحصـــون المتمركزة للاســـتبعاد والضرر الاجتماعي التي لا يســـتطيع الناس الهروب منها بواســـطة الإجراءات الاقتصادية، والاجتماعية، والسياســـية المتوافـــرة لديهم، وللتدخّل في منظمة أو ممارسة معيّنة، وغزو الخلفية السببية التي ينشأ منها الضرر أو الاســـتبعاد المتحصّن. وإعادة بناء هذه المنظمة أو هذه الممارسة حتى يمكن للمشـــاركين فيها أن يقفوا على أقدامهـــم، هي مهمة ليس هناك فرع أو جزء من الحكومات المعاصرة مســـتعد لها بشـــكل جيد بســـبب المقدرة العملية أو الشـــرعية السياسية. وعلى الرغم من هذا، يجب أن تصبح هذه المهمة إحدى المسؤوليات الرئيسية للحكومة في ظل أي نظام ديموقراطي متعمّق.

إن الرؤيـــة المنوّرة لهذه المجموعة الخامســـة من الابتـــكارات هي تلك الخاصة بتحوّل الحياة السياسية لشعب ما باعتبارها حدثا ضمن المشروع الأكبر لجعل أنفســـنا أكثر ربانية، كما لو أنّنا نســـتمرّ في التقدّم ومراجعة مصالحنـــا المعترف بها ومثلنـــا المعلنة. وهي جزء مـــن العملية التي نرفع بواسطتها عبء التقسيم والتراتبية الاجتماعية المتحصنين، وذلك الخاص بالأدوار الاجتماعية الإلزامية التي تُثقل كاهل علاقاتنا بعضنا ببعض. إنها عملية للرفع، من خلال السلطات التي تمنحها وعبر التجارب التي تساعد في جعلها ممكنة.

وفـــي كلّ هـــذه الطرق، هي ضـــدّ للقَـــدَر anti-fate. وعلى أي حال، فمن خـــلال تقليل المكان الذي يمتلكه الحظ وســـوء الحظ الاجتماعيين في تشـــكيل فرصنا الحياتية، فهي لا تحرّرنا من ســـوء الحظ الذي ليس المجتمع مســـؤولا عنه: ســـوء الحظ الذي ينتج من قَدَر إرثنا الجيني، من قَدَر الحـــوادث والعلل التـــي تهاجمنا، من القَدَر المفـــروض ذاتيا والذي يصعب الهروب منه في الوقت نفسه، الخاص بذواتنا المتصلّبة وطبائعنا، ومن قَدَر أفعال الرفض التي نتعرض لها بســـبب حاجتنا الكونية إلى أن نُنقذ بالشـــفقة والحبّ المجانيين من قبل الأشـــخاص الآخرين. لا تصبح هذه الأشـــكال الأخرى من القَدَر أكثر ضعفا ونحن نردكل الديموقراطية، فعلـــى العكس من ذلك، فهـــي تصبح أقوى. ونحن نراهـــا بوضوح أكبر، كما نعاني تأثيراتها بمرارة أشـــد، عندما لا نكون مشغولين بأوجه الظلم الاصطناعية للنظام الاجتماعي.

مـــا يمكننـــا أن نطلبه من المجتمع هـــو ألا يُفاقم نتائج هذه الأشـــكال الأخـــرى للقَدَر، وأنّ يشـــجّع تنويـــع معاييرنا للإنجاز، وأنـــه بعد تقويض الطبقات الاجتماعية من أجل الفرصة فهو يقيد إذن المريتوقراطية باســـم رؤية تتعلق باشتراكنا في ذلك الجزء من القَدَر الذي لا يمكننا هزيمته، وأن يزود الوســـائل اللازمة لتطوير الموهبة، ولكـــن أن يحدّ من جوائزها، ليس فقط علـــى أمل أن تجد الموهبة ما يكفي من الجوائز في تعبيرها الخاص النشـــط، ولكن أيضـــا كاعتراف بأن مثل هذه الحدود قد تفرض خســـارة بعض الإنجازات الســـابقة، وأن يغذي قدرتنا على تخيّل تجربة الأشخاص الآخرين، وأنّ يضاعف فرص التعاطي والاتصال، وأن يســـتجيب للدرجات المتطرفة من ســـوء الحظ بالدرجات القصوى مـــن الرحمة، والتي تُؤكدها ليس فقـــط عمليات النقل التعويضية للموارد، ولكن أيضا عبر الالتزامات بتخصيص الوقت للاهتمام مباشرة بالآخرين المحتاجين، من خارج العائلة، كجزء من المسؤولية الطبيعية لكلّ بالغ سليم الجسد.

أما ما يجب أن نطلبه من أنفسنا فهو، مع فهم حدود السياسة وكذلك اســـتعمالاتها، أننا لا نســـعى، من خلال تحويل المجتمع، إلى الحصول على بديل لتحويل الذات.

الأمل والصراع

لا تزودنا هذه الأفكار المؤسساتية المتحدة بمخطط ما؛ فهي تضرب مثالا على العمل المناسب للتخيّل البرامجي باقتراح اتّجاه ما وتحديد الخطوات القادمة. وليس الاتّجاه وحده مثيرا للجدل، وكذلك أيّ تفسير لأفضل طريقة لانتهاجه في الظروف الحالية لبلد بعينه.

تنتج الطبيعة المتنازع عليها للاتجاه عن خاصية متأصّلة في أفكارنا السياسية: استحالة أيّ فصل كامل بين رؤية الخير ومفهوم الحقّ، وهو فصل مثّل إحدى الركائز الرئيسية للفلسفة الليبرالية الكلاسيكية. وليس هناك شكل من الحياة الاجتماعية يتسم بكونه محايدا بين الخطوات التالية المتجاورة في تطوير التجربة الإنسانية (الخطوات القادمة المتجاورة هي البقيّة العملية لمعنى المحتمل).

يدعم كلّ ترتيب مؤسّساتي للحياة الاجتماعية بعض أشكال التجربة ويثبّط أشكالا أخرى، ومن خلال اختيار اتخاذ اتّجاه ما بدلا من آخر، فنحن نختار تطوير الطبيعة البشرية في اتّجاه بعينه: بشكل هامشي، من دون ريب، ولكن مع هذا بصورة تراكمية وبقوة.

من مزايا أحد أشكال الحياة الاجتماعية أن يسمح بوجود تشكيلة واسعة من التجارب، وأن يجعل نفسه مفتوحا للتحدّي والتغيير، وعلى أي حال، فإن سراب الحيادية يعترض طريق إنجاز الأهداف الواقعية والمرتبطة لسعة الأفق وقابلية المراجعة، وهو يعمل ذلك بتحصين، وحتى بتقديس، مجموعة معيّنة من التعبيرات المؤسساتية عن فكرة المجتمع الحر.

يمثل المضي في أيّ اتّجاه مقامرة، لكنه أيضا تعبير عن الأمل. والأمل الذي يحرّك هذا البرنامج السياسي يحتكم إلى مصلحتنا الأساسية في التقدّم ضمن منطقة التقاطع بين مصالحنا العملية في تطوير قدراتنا الإنتاجية، ومصلحتنا الأخلاقية في إعتاق الفرد من التقسيم والتراتبية الاجتماعية المتحصّنين، ومصلحتنا الروحية في بناء العوالم الاجتماعية والثقافية التي يمكننا أن نسكنها ونتجاوزها في الوقت نفسه. من أجل التقدّم إلى الأمام في منطقة التداخل بين المتطلبات المؤسساتية لهذه الفصائل الثلاث من المصالح، علينا أن نجدّد ونكبّر الذخيرة المقيّدة للأفكار والترتيبات المؤسساتية التي تتمسك بها الحياة الاجتماعية الآن بشدة.

هناك سبب للاعتقاد بأن السعي وراء هذه الالتزامات الكبيرة والأساسية يمكن أن يتلاقى، من خلال التجريب المؤسساتي، مع دفاع مصالحنا الجماعية المُقـرّة ومثلنا الاجتماعيـة المُعلنة، ضمن المجتمعـات والثقافات المعاصرة. وتكمن أسـس هذا الأمل في خاصيتين أخريين للحياة السياسية: ازدواجية طرق التعريف والدفاع عن مصالح الجماعة، والعلاقة الداخلية بين التفكير في المصالح والمثل العليا والتفكير بشأن المؤسسات والممارسات.

يمكننا دائما أن نعرّف وندافع عن مصالح جماعتنا أو طائفتنا المعترف بها بمجموعتـين مختلفتين من الطرق. ومن بـين مجموعتي الطرق، ثمة واحدة محافظة مؤسسـاتيا وحصريـة اجتماعيا. وهي تفترض مسـبقا الموضـع اللائق niche الحالي الـذي تحتلّه المجموعة، وفقـا للترتيبات الراسـخة، باعتبارها طبيعية، كما تمثّـل المجموعات المجاورة في الفضاء الاجتماعي كمنافسين.

أما المجموعة الأخرى من الطرق فهي تحوّلية مؤسسـاتيا وتضامنية اجتماعيا. وهي تتعامل مع الموضع اللائق، ومن ثم الترتيبات المسـتبطنة لـه، باعتباره قابلا للمراجعـة، وهي ترى المجموعـات المجاورة كحلفاء محتملين، وهي تنتقل من التحالفات التكتيكية إلى إعادة توحيد مصالح الجماعة وهويّات الجماعة، على أساس المؤسسات والممارسات المتغيّرة. وهذه المجموعة الثانية من طرق تحديد – والدفاع عن – مصالح الجماعة هي التي يجب أن نفضّلها في العادة، بالسـعي إلى دمج حساب المصالح مع رؤية البدائل.

ليست ممارسـاتنا ومؤسسـاتنا مجرد قطع من الهندسة الاجتماعية التي يمكننا من خلالها أن نطبّق النماذج المحددة سـلفا، فهي تتعلّق داخليا بفهمنا لكل مـن نماذجنا ومصالحنا. وكلّ نموذج – اجتماعي أو اقتصادي أو سياسـي – يشـير إلى اتّجاهين مختلفين: إلى التطلّعات المبدئية، وغير المحددة المعالم، والمتجاوزة، وإلى خلفية مشروطة بعينها من الترتيبات التي عـادة ما ننظر إليهـا بديهيا على أنها التعبير عن ذلـك النموذج. وعندما نقـوم بالتجريب على هذا التعبير المؤسسـاتي، سـواء في الحقيقة أو في الخيال، فنحن نكشف التباساته الخفية للمعنى ومأمولاته المتعدّدة للتطوير

عبر سلسلة مختلفة من الخطوات التالية الممكنة التحقيق. إن إتقان هذه العملية، وتحويلها من أن تكون حادثا يقع لنا إلى طريقة يمكننا تطبيقها، يمثل جزءا من طموح التجريبية الديموقراطية.

يمكننا أن نأمل أن فوائد الاتّجاه الذي وصفته كردكلة الديموقراطية سيثبت أنها جذابة ولا تقاوم، وأنّ عيوبها سيظهر أنها مصححة لذاتها في ضوء التجربة. لكن الأمل، على أي حال، هو أمل، وليس ضمانا. ليس التصريح بهذا الأمل إعلانا لنهاية التاريخ، بل استمراره فقط، في ظل ملكوت الزمن الوحشي والمولع بالحرب.

ولجدالية الاتّجاه نتيجة عملية: الاحتمال الدائم للنزاع، وبالتالي أيضا لأي كفاح من أجل الموت على شكل حرب. يمكننا أن نتمنّى احتواء هذا النزاع، وتنظيمه، وروحنته، ولجعله سلميا لفترة من الزمن. ويمكننا أن نُسكت عاطفة الخوف التي ترافقه كظلّه إذا ضمنّا الفرد في ملجأ من المصالح الحيوية والإمكانات المحمية، مع تقليل المدى الذي يعمل فيه هذا التأمين على تصليب الفضاء الاجتماعي المحيط. ويمكنا أن نتمنّى أنّ قدرتنا على تخيّل تجربة الأشخاص الآخرين ستزيد مع نجاحنا في إلهام وتجهيز الرجال والنساء العاديين لتعميق وتطوير حياتهم التخيلية: امتيازات التجربة الشخصانية.

وعلى أي حال، فنحن لا نستطيع قمع النزاع الذي هو جوهري للحياة السياسية، أو أن نضمن عدم تصعيده إلى عنف. إن السبب الأول لكوننا لا نستطيع عمل ذلك هو أنّه ليس بوسعنا فصل دستور الحقّ عن اختيار الخير: فعند اختيار الاتّجاه نحن نختار ما سنصير إليه بشكل جماعي، ونُعلن ما نقيّمه أكثر وما نخافه أكثر من أي شيء آخر. أما السبب الثاني، فهو أنّه ليست هناك بصيرة يمكنها أن تجعل اختيار الخير غير مثير للجدل. ويتمثل السبب الثالث في أنّ الاختلافات بين الأنفس عميقة، وأن مصلحتنا تكمن في تعميقها برغم الأخطار التي ينطوي عليها مثل هذا التعميق. أما السبب الرابع، فهو أنّ الرغبة الإنسانية علائقية: تسعى أقوى رؤانا ودوافعنا للتعبير عن نفسها في الأشكال المشتركة من الحياة، والتي تتصارع حينئذ بعضها مع بعض. وهناك سبب خامس يكمن في أنّه لا يمكن

للإنسانية تطوير قدراتها إلا بواسطة تطويرها في اتّجاهات مختلفة، سواء من خلال الأمم والحضارات التي ظلت حتى الآن تمثل الأبطال الرئيسيين في التاريخ العالمي، أو في أنماط أخرى لم تُخترع بعد. تتحد هذه الأسباب الخمسة ليس فقط لجعل العداء خاصية جوهرية للتجربة السياسية، ولكن أيضا لجعل جهودنا المحظوظة لاحتوائها غير آمنة ومؤقتة.

إن ديموقراطية مُعاد تنظيمها في ضوء الطموحات المؤسساتية الخمسة التي استكشفتها يشق الاختلاف بين المواطنين والأنبياء، وكذلك بين العابثين العمليين والمواطنين. ومفهوم الحياة السياسية الذي تقترحه ليس سحقا للمخاوف الخاصّة بواسطة التفاني العام، بل هو بالأحرى دفع للخارج إلى مجال مصالحنا العادية. وعند النظر إليها في ضوء هذا البرنامج، لن تكون السياسة الديموقراطية مجرد ممارسة واحدة بين الكثير منها: بل هي المقابل، في الحياة السياسية، للتعاون المشجّع على الابتكار. وهي تصبح النشاط الذي يكشف بأكمل صورة ويحسّن في الوقت نفسه بأكثر فاعلية قدراتنا على التعاطي والتجاوز، والذي يُنكر الكلمة الفصل على النظام الراسخ ويحتفظ بها لأنفسنا.

11

لحظة إصلاحية: إعادة اختراع الديموقراطية الاجتماعية

«كيف يمكن لفرد وُلد في بلد صغير أن يعيش حياة كبيرة؟»
المؤلف

إن رؤية ما يعنيه التغير الاجتماعي والسياسي في مثل هذا الاتجاه وما يتطلبه، تساعد على استكشاف تجربة معاصرة بعينها، أما تفاصيل تلك التجربة فليس لها سوى فائدة عابرة، وحتى في وقتنا هذا فهي تتغير إلى مشاكل أخرى، لا يمكن أن يتصورها العقل حتى الآن. وعلى الرغم من هذا، فإن التجريبية الديموقراطية التي تستند إلى براغماتية مردكلة تقترح مقاربة للتعامل مع هذا المأزق العابر. وهذه المقاربة تزودنا بمثال على اتجاه للتحرك من أجل إعادة بناء المجتمع وطريقة للتفكير بشأن مستقبله.

إن نمـــوذج التنظيم الاجتماعي الذي يمـــارس الجاذبية الأقوى في جميع أرجاء الكرة الأرضية اليوم هو الديموقراطية الاجتماعية الإسكندنافية. يبدو أنه إذا كان بوســع العالم أن يصوت فســيصوت لكي يصبح الســويد وليس الولايات المتحدة. إن أوجه عدم المساواة المفرطة، وأوجه الاستبعاد التاريخية، والقســوة المطلقة للمجتمع الأمريكي ينظر إليها على نطاق واسع باعتبارها ســعرا أغلى بكثير من أن يدفــع، إذا تعين أن يدفع مثل هــذا الثمن أصلا، للوفــرة المادية والحيوية الثقافية للأمريكيين. في أغلب أجزاء العالم، أصبح الخطاب المعســول ليســار الوســط - الذي يَعِد البلدان الأشد فقرا والأكثر تخلفا بالديموقراطية الاجتماعية - هو اللغة المشتركة للتقدميين المدعين.

وللمفارقة، على أي حال، فقد تزامنت هيبة الديموقراطية الاجتماعية الأوروبية مع إفراغ صميمها البرامجي التقليدي من محتواه. إن وجهة النظر غيــر العاطفية للديموقراطية الاجتماعية الأوروبية، كما ترســخت خلال الســنوات الثلاثين التي تلت الحرب العالمية الثانية، ســتقر بأنها تحددت وفقا لســتة التزامات مرتبة في ثلاثــة أزواج. وقد طورت الديموقراطيات الاجتماعية المختلفة هذه الالتزامات بطرق مختلفة وتحت ظروف مختلفة. لكنها اعتنقتها على الرغم من ذلك.

يتعلق الالتزامان الأولان بالقيود المفروضة على عدم الاســتقرار الموجه بالأسواق من أجل تحسين الأمن الاقتصادي لمجموعات معينة من الأفراد. وهكذا، فإن المبدأ الأول هو الحاجة إلى حماية العمال من عدم الاستقرار في أســواق المنتجات والعمالة بمنحهم شيئا يقترب من الحق المكتسب في وظيفتهم الحالية. وفي معظم الأحيان، تم تطبيق هذا المبدأ على قطاعات محظوظــة من القوى العاملة بدلا من تطبيقــه على جميع العمال، فكانت النتيجة حدوث انقســام بين المطلعين insiders والغرباء، مما يساعد على تفسير المستويات المرتفعة تاريخيا للبطالة.

تمثل المبدأ الثاني في دفاع ملاك الأصول الإنتاجية ضد عدم الاستقرار في أســواق رأس المال، خصوصا ضد التهديدات التي تفرضها ســوق ما تتحكم فيها الشركات. تمثلت الأدوات الوقائية المميزة في حصص متقاطعة cross holdings ضمن شبكة من الشركات المرتبطة تبادليا، بالإضافة إلى العلاقات المتميزة بين الشركات وبين المستثمرين المؤسساتيين.

يشــير الزوج الثاني مــن الالتزامات إلى القيــود المفروضة على قدرة الأســواق على تقويض أشــكال تنظيم العمل التي تقيــم بناء على نتائجها الاجتماعيــة بالإضافــة إلى تلــك الاقتصاديــة. ومثل المجموعــة الأولى للالتزامات، يشــير هذا الزوج الثاني ضمنا إلى اختلاق لاقتصاد الســوق بدلا من إعادة تنظيمه التراكمية.

أمــا المبدأ الثالــث فيحمي شــركات الأعمال الصغيــرة، بما في ذلك الحصص الزراعية الصغيرة، ضد المنافســة المحلية والأجنبية. في العديد مــن البلدان، نجحت الحكومات الوطنية فــي إبرام تحالف مع البورجوازية الصغيــرة (الطبقة المتوســطة petty-bourgeoisie)، وهــو التحالف الذي رفضه اليسار الأوروبي في القرن التاسع عشر بازدراء مشؤوم. يمثل الدفاع عن شركات الأعمال الصغيرة توقع وكذلك أثر مهمة ظلت غير منجزة حتى يومنا هذا: إعادة تصميم مؤسساتية لاقتصاد السوق، والتي تستجيب للرغبة في الازدهار والاستقلالية المتواضعين، والأقرب إلى «الطبقة المتوسطة» من البروليتاريا، والتي تمثل الآن طموحا منتشرا في جميع أنحاء العالم، تحتاج مثل إعــادة البناء هذه إلى فطم ذلك الطموح عــن ارتباطه العنيد بالملكية الصغيرة المعزولة، وإلى تزويدها بمفردات أقل تقييدا للترتيبات العملية.

إن المبــدأ الرابع هو حماية الشــركات العائلية، ســواء كانت كبيرة أو صغيرة، ضد الضغوط التنافسية، هو حل وسط مضروب بين المريتوقراطية ومحاباة الأقارب. إن الدور المخصص للانتقال الوراثي للمنافع الاقتصادية أو التعليميــة خلال العائلة يعيد، ولــو بصورة موهنة، إنتاج حقائق المجتمع الطبقي. وهو يســمح أيضــا لدولة التنظيم وإعــادة التوزيع بالوصول إلى تســوية مع الولاءات والطاقات، المتجذرة في الحياة العائلية، التي لا يمكن أن تنافسها في السلطة سوى الاقتناعات السياسية والدينية.

يتعلــق الالتزامان الأخيران بإدارة سياســة الاقتصــاد الكلي من حيث علاقتها بتوزيع الدخل والثروة. فوفقا للمبدأ الخامس، فإن ثمة «شــراكة اجتماعية» بــين الحكومة الوطنية والمحلية، والشــركات الكبرى، ونقابات العمــال يجــب أن تتوصل إلى اتفاقــات حول التأثير التوزيعي للسياســة الاقتصادية. وتساعد هذه الصفقات على منع الصراع التوزيعي من التدخل

في الإدارة الاقتصادية «السـليمة» للاقتصاد، وبالتالي في صنع الثروات. يبقى معظم المجتمع خارج عالم هذه المصالح المنظمة، ففي التفاوض حول العقـد الاجتماعي، فإن غير المنتمين إلى المنظمـات يجب أن يتم تمثيلهم مباشـرة من قبل الحكومـة، بالإضافة إلى تمثيلهم فعليـا من قبل أولئك المنتمين إلى المنظمات.

يتمثل المبدأ السـادس في أنه يجب استخدام إعادة التوزيع الاستعادية من خـلال الضريبة والنقل للمحافظة على مسـتوى مرتفـع من التأهيل الاجتماعـي المتوافـر للجميـع، وبصفة خاصـة الحق فـي المنافع التي تقلـل من تعـرض العامل والعاملة العاديين لعدم الاسـتقرار وعدم الأمان الاقتصاديين. وفي تناقض ظاهر، فإن هذه التسـوية المحدودة الاستعادية من خلال البرامج التعويضية لـ «اقتصاد سوق» أو «دولة رفاهية» قد مُوِّلت في معظمها بالاعتماد على الأداة الارتدادية regressive باعتراف الجميع، والمتمثلـة في فرض الضرائب على الاسـتهلاك بناء علـى المعاملات. إن الإيرادات الضريبية التراكمية والطريقة الذي تصرف بها كانت هي الأكثر أهميـة: فالضريبة التنازلية regressive tax قد تدعم على الرغم من هذا مشـروعا تقدميا، إذا جلب المزيد من الإيرادات العامة المخصصة للإنفاق الاجتماعي - لكن مع عرقلة أقل للمحفزات الراسخة للتوفير، والاستثمار، والتوظيـف. أما ما يفقد عن طريق فرض الضرائب التصاعدية فقد يكون أكثر من معوض من قبل الإنفاق الاجتماعي لدولة الرفاهة الذي تسمح به واردات ضريبية أعلى.

تعرض هذا البرنامج ذو النقاط الست على نحو متزايد لتفريغ محتواه من عناصره الأساسـية، فقـد تراجعت الديموقراطيـة الاجتماعية، في موطنها الأوروبي الأصلي، عن الالتزامات الأربعة الأولى حتى تدعم الاثنين الأخيرين بصورة أفضل، أو حتى عن الخمسة الأوائل لتدافع بصورة أفضل عن السـادس. أثبت المسـتوى المرتفع من التأهيـل الاجتماعي أنه الخط الأخيـر للدفاع. أما التوليف المتبجح بـين المرونة الاجتماعية على الطراز الأوروبي وبين المرونة الاقتصادية على الطراز الأمريكي فقد كانت بمنزلة استسلام متنكر في صورة توليف - أو «طريق ثالث»،

اصطدمـــت مصلحتان عظيمتـــان بهـــذه التســـوية الديموقراطية الاجتماعيـــة - التاريخية وعملتا على إلغائهـــا. تمثلت القوة الأولى في مصالـــح المتململـــين والطموحين بين الأغنياء أو المثقفـــين: دافعهم إلى إلغاء التضييقات المكلفة للحقوق المكتســـبة المتحصنة بفعل السياســـات الوقائية وكذلك بفعل «الشراكة الاجتماعية» المتعلقة بالتسوية القديمة. وقـــد احتلت هـــذه المصلحة مركـــز الصدارة في إفـــراغ الديموقراطية الاجتماعية التاريخية من محتواهـــا. أما القوة الثانية، فكانت مصلحة غير المنتمين للمنظمات وغيـــر الآمنين، بمن فيهم ملايين العاطلين عن العمل، ومنقوصي التوظيف underemployed، أو العمال الموظفين تحت ظروف غير مستقرة ذوي الهويات المنتمية للطبقة المتوسطة - أي الأيتام الذين خلفهم نظام الامتيـــازات والحماية هذا - في تقويض الترتيبات التـــي تزدريهم. وهذه هي المصلحة التي أنكر بانتظام أن يكون لها تأثير في السياسة.

لذلك، فقد كانت كلمة السر هي مرونة أكثر من دون تضمين inclusion أكثـــر. عمل هذا التوجه علـــى تبرير برنامج ينزع القيـــود المفروضة على المرونـــة من دون تطوير أدوات يمكن من خلالهـــا التغلب على، أو تخفيف، الانقسامات الشديدة بين القطاعات المتقدمة والخلفية من الاقتصاد. ثمة بديل تقدمي ســـيتطلب مرونة في التضمـــين. وعلى أي حال، فعلى خلاف البرنامج الذي سيستبدله، فهذا البديل لا يستطيع أن يعمل ضمن الذخيرة التاريخية للديموقراطية الاجتماعية. وهو يحتاج إلى إعادة اختراع الشكل المؤسســـاتي لاقتصاد الســـوق لدقرطـــة الوصول إلى المصـــادر الإنتاجية بشـــكل جذري. ولا يمكنه أن يعمـــل ذلك من دون تعميـــق وإعادة تصميم الديموقراطية أيضا.

لا التســـوية الديموقراطية - الاجتماعية كمـــا أعيد تعريفها في الآثار الطويلـــة للحرب العالمية الثانيـــة، ولا الغربلة اللاحقة لهذه التســـوية من قبـــل التوليف الكاذب للحمايـــة الاجتماعية الأوروبية الطـــراز مع المرونة الاقتصادية الأمريكية الطراز، من شـــأنها أن تحل مشاكل الديموقراطيات الاجتماعية الأوروبية المعاصرة.

لا يمكن التصدي لهذه المشكلات بفعالية إلا من خلال مجموعة جديدة من الممارسات التجريبية والمؤسسات البديلة. سيكون تطوير مثل هذه الممارسات والمؤسسات بمنزلة المضي قدما في اتجاه أوصت به التجريبية الديموقراطية التي تنورها البراغماتيـــة المردكلة التي يجادل هذا الكتاب لأجلها. وعلى أي حال، فســيكون أيضا بمنزلة إرباك وإعادة صياغة شروط التسويات العملية والأيديولوجية التي جعلت الديموقراطية الاجتماعية ما هي عليه.

لنتدبر الآن ثلاثا من هذه المشكلات المرتبطة. وهي تظهر، بشكل أو بآخر، في كل مجتمع أوروبي تمتعت فيه الديموقراطية الاجتماعية بالأهمية.

إن المشــكلة الأولى التي تواجــه الديموقراطيات الاجتماعية هي ضيق نقــاط الدخول الاجتماعية إلــى القطاعات المتقدمة مــن الاقتصاد. يتم التحكم في الاقتصاد العالمي على نحو متزايد من قبل شــبكة من الطلائع الإنتاجية، التي أُسســت في الصف الأمامي من الدول النامية وكذلك في المجتمعــات الغنية. وهذه القطاعات تتشــارك بعضهــا مع بعض، فتتبادل الأفكار، والممارســات، والنــاس بالإضافة إلى رأس المــال، والتكنولوجيا، والخدمــات. وعلى أي حال، فهي مرتبطة في أغلب الأحيان بصورة واهية ببقية أجزاء الاقتصاد والمجتمع.

كان قلب الطلائــع الإنتاجية هو مراكمة رأس المال، أو التكنولوجيا، أو حتى المعرفة بصورة أقل من كونه نشــر مجموعة من الممارســات الثورية. وهذه هي الممارسات التي تحدد التعاون التجريبي، مع إضعافها للمقارنات الصارخة بين الأدوار الإشرافية والتنفيذية، وكذلك بين الوظائف التنفيذية ومزيجها المائع بين التعاون والمنافســة، والتزامها بإعادة التعريف المستمر لمصالح وهويات المجموعة بالإضافة إلــى إعادة تعريف المهام والإجراءات الإنتاجيــة. لكن الطلائــع الإنتاجية الحالية، على أي حال، لا تنتشــر هذه الممارســات في العادة إلا بواســطة إخضاعها تحت نيــر النظام الموروث للملكية والعقد وجعلها تخدم مصالح أولئك الذين يسيطرون على الشركات بفعالية، كملاك أو كمديرين. بيد أن تطوير هذه الممارســات ونشــرها في جميع أجزاء قطاعات أوسع من المجتمع والاقتصاد يعتمد في معظمه على إعادة تصميم سياقها المؤسساتي.

كانت هناك أداتـــان متوافرتان تقليديا لتعويض النتائج المســببة لعدم المســاواة الذي تنطوي عليه التقسيمات بين القطاعات المتقدمة والخلفية. ومــن بين هاتين الأداتــين، نجد إعادة التوزيــع التعويضي من خلال نظام الضريبــة والنقل، والــذي ظل دائما مصــدر فخر، والآن البقية الهشــة للديموقراطية الاجتماعية التاريخية. أما الأداة الأخرى فكانت الانتشــار والحماية المدعومين حكوميا للممتلكات والشركات العائلية الضيقة النطاق. ولا تتغلــب أي من المقاربتين على أوجه عدم المســاواة الهائلة المتجذرة في التقســيم الهرمي للاقتصاد، وكل منهما تعرض نفسها كقيود على الفعالية الاقتصاديــة من أجل العدالة، وعلى النمو الاقتصادي - في المدى القريب على الأقل - من أجل الوحدة والعدالة الاجتماعية. وهما تفشلان في إرساء التزاماتها بالتضمين والتماسك في المنطق المؤسساتي للابتكار والنمو.

وحتى في الديموقراطيات الاجتماعية الأوروبية المساواتية egalitarian نسبيا، لا يتمكن سوى جزء صغير نسبيا من السكان من كسب موطئ قدم فــي مثل هذه الطلائع الإنتاجية أو في الخدمات المهنية التي تســاعدها. وعلى الرغم من ذلك، ففي هذه القطاعات المميزة تتركز الثروة والمتعة على نحو متزايد.

وبموجــب هذا التشــريع، ينقســم المجتمــع إلى أربع طبقــات كبيرة. ويتعايش هذا الترتيب الطبقي في ســلام نســبي مع المبدأ المريتوقراطي بدلا من أن يقوض بواســطته: فانتقال الأفضليــة التعليمية بالإضافة إلى تلك الاقتصادية عبــر العائلة، عندما يقترن مع العنصر الوراثي في توزيع قدرات فكرية بعينها، يســمح بذلك التوليف بــين المريتوقراطية والطبقية الذي يميــز كل المجتمعات المتقدمة الآن، وهو توليف يســاعد على تقييد متنــاول الديموقراطية وإبقــاء جماهير الرجال والنســاء العاديين ضمن حدود بعينها.

على القمــة، توجد طبقة من المهنيين ورجال الأعمــال، المتلهفين على ترويض أنفسهم على دعم المبدأ المريتوقراطي، والانتقال الوراثي للأفضلية التعليمية والاقتصادية عبر العائلة، والمدركين لأن موقعهم يعتمد على نحو متزايد على علاقتهم المتميزة - ســواء المباشــرة أو الملتوية - بالقطاعات

المتقدمة للاقتصاد. وتحت هذه الطبقة من المهنيين ورجال الأعمال، هناك طبقة لشــركات الأعمال الصغيــرة، التي تتخذ ملجأ لهــا في ضرب من الحياة الاقتصادية يتقدم زمنيا على البدائل المعاصرة للشــركات الكبرى. يســتمر معظم أفراد الطبقة العاملة مــن ذوي الياقات البيضاء (*) وذوي الياقات الزرقــاء (**) في العمل في المكاتــب، والحوانيت، والمصانع التي تتســم بالطرق القديمة للتنفيذ الســلبي للمهــام الإنتاجية التي تعجز عن إعــادة تعريفها. وفــي القاع، هناك طبقــة دنيــا underclass من العمال المؤقتــين، الموصومين عرقيا في بعض الأحيان، وغير المحميين قانونيا في كثير من الأحيــان، وغير الآمنين اقتصاديا دائمــا، والذين يؤدون وظائف خدمية لا تتيح فرصا للتقدم.

تكــون غالبية الشــعب، المكونة من طبقة الشــركات الصغيرة والطبقة العاملة، غير متأثرة بالدرجات المفرطة من الحرمان وعدم الأمان، خصوصا عندما يعيشــون في ظل الديموقراطية الاجتماعيــة. وعلى أي حال، فهم محرومــون من الوصول إلى القطاعات المتقدمة، بكل ما تحمله من ســعة للكسب، والتقدير، والابتكار. وهم يجدون العزاء في أسرهم وتلهياتهم.

إن النتيجــة الاجتماعيــة الأكثر أهميــة لهذا الموقف هي إعادة رســم التقســيمات الطبقية للمجتمع بدلا من تحطيمها، أمــا نتيجته الأخلاقية الأهــم فهي حرمان أغلبية العمال من الرجال والنســاء فرصة امتلاك أي شــيء أكثر من موقف مســاعد تجاه عملهم الخاص. بيد أن أشد تأثيراته الاقتصادية تكلفة هو إهدار الطاقات والمواهب على نطاق واسع، مما يحرم العمالــة العادية من الأجنحة، إن لم يكن من الذراعــين. ثمة نتيجة ثانوية لهــذا الإنكار للفرص على من يحتمل أن يصنعــوا الثروات هي أنه يفرض على المالية العامة عبئا لا تســتطيع تحمله لمــدة طويلة، هو عبء التعويض عن طريق نقل نتائج أوجه عدم المساواة المتجذرة في تنظيم اقتصاد السوق وفي نقائص التعليم العام.

(*) White-collar: أصحاب الياقات البيضاء، وهم أصحاب المهن التي تخلو من العمل اليدوي الشاق، والذين يعملون عادة في المكاتب وفي مجال الإدارة [المترجم].

(**) Blue-collar: أصحــاب الياقــات الزرقاء، وهم العمال من الطبقــة الكادحة، مثل عمال المناجم والعمالة اليدوية [المترجم].

ينقسم الحل لكل من المشكلة الأساسية ولنتيجتها الطبيعية فيما يتعلق بالمالية العامة إلى شقين اثنين: فأحد عنصري هذا الحل يجب أن يكون توسيع فرص الانخراط في القطاعات المتقدمة للإنتاج: ثمة توسيع جذري للشروط التي يمكن للناس من خلالها امتلاك الوصول إلى أنواع التعليم، والخبرة، والتكنولوجيا، والائتمان التي يتطلبها مثل هذا الانخراط. بالإضافة إلى ذلك، فإن مزيدا من إتاحة الوصول لعدد أكبر من الناس في تشكيلة أوسع من الظروف الاجتماعية والاقتصادية يرجح أن يتطلب طرقا أكثر يمكن من خلالها الجمع بين الناس والموارد من أجل النشاط الإنتاجي.

أما العنصر الآخر لمثل هذا الحل، فهو خلق الشروط الملائمة لتوسيع الممارسات الاقتصادية المتقدمة خارج القطاعات المميزة الضيقة التي ازدهرت فيها تقليديا: الطليعية vanguardism خارج الطليعة. وحيثما فقدت التقاليد قبل الصناعية للعمل والتدريب على الحرف، والمنفتحة في أغلب الأحيان على تقدم هذه الممارسات بعد الفوردية post-Fordist، يتعين استبدالها بتعليم يشدد على تطوير الأهليات العامة للقدرات العملية والمفاهيمية.

وحيثما وجدت شبكة كثيفة من الحياة الترابطية والمشاركة في الشؤون المحلية ضعيفة، مما يمنع الثقة السامية اللازمة للتعاون التجريبي، فلا بد من صنع مثل هذه الشبكة من قبل مجموعة من المبادرات العامة والخاصة التي تحدد المسؤوليات، وتوفر الموارد، وتفتح الفرص التي يمكن أن تبدأ بالتشكل حولها أمثلة جديدة من الارتباط. وحيثما كانت الاقتصادات الكبرى من حيث الحجم والنطاق مهمة لنجاح تنويعات الإنتاج المرن الموجه بالابتكار والأكثر ملاءمة للفرق الصغيرة منها للشركات الكبرى، يجب توطيد الترتيبات المؤسساتية وأنظمة القانون الخاص التي تسهل تحقيق المنافسة التعاونية بين منتجي القطاع الخاص - أي تجميع الموارد بين الفرق والشركات التي تتنافس فيما عدا ذلك.

وهذا الحل ذو الجانبين لمشكلة ضيق الوصول إلى الطلائع والطليعية في الاقتصاد يدعو بدوره إلى ذخيرة مكبرة من أشكال التعاون بين الحكومة والأعمال الحرة. إن مصممي مثل إعادة البناء هذه يجب ألا يتركوا أنفسهم

مجبريــن على الاختيار بــين تنظيم الأعمال من قبــل الحكومة، والذي لا يشــجع على التواصل الشخصي، وبين الصياغة المركزية للتجارة التكاملية والسياسة الصناعية من قبل البيروقراطية.

ولإلغاء هذا الاختيار، عليهم أن يطوروا تنويعات جديدة من الارتباط أو التنســيق بين المبادرات العامة والخاصة. يجب أن تجعل مثل هذه الشراكة لا مركزيــة إلى حد محاكاة وحتــى ردكلة الفكرة المتعلقة بالســوق لوجود فوضوية منظمة وليست مفروضة من فوق. ويجب أن تكون تعدية، وتشجع التعايــش التجريبي بين الاســتراتيجيات البديلة للإنتاج والتجارة بدلا من فرض واحدة فقط. كما يجــب أن تكون منفتحة، تتخذ الإنجاز التدريجي لشــروط الطليعية المنتجة موضوعا لهــا، بدلا من العمل وفقا لمخطط ما. وكذلك يجب أن تكون شــاملة في مدى وكلائها agents والمستفيدين منها، بحيث تمــس القطاعات الخلفية للإنتاج بدلا مــن أن تبقى مقتصرة على القطاعات المتقدمة.

إن تجديدا للوســائل المؤسســاتية التــي تعمل من خلالهــا المبادرات العامــة والخاصة معا ، يمكن أن يعمل بدوره كنقطة البداية لإعادة صياغة مؤسساتية لاقتصاد الســوق، فقد تنشأ أنظمة مختلفة للعقد والملكية عن الشروط المتباينة التي تعمل بموجبها الحكومة والشركات معا. قد تبدأ هذه الأنظمة البديلة للقانون الخاص في التعايش تجريبيا ضمن نفس اقتصاد الســوق المدقرط. وبهــذه الطريقة، يمكننا أن نعمم ونعمق التزام الســوق الحرة بالحرية في إعادة توحيد عوامل الإنتاج ضمن سياق مؤسساتي نقبل به كما هو، فنحوله إلى حرية أكبر لإعادة توحيد واســتبدال قطع الســياق المؤسساتي للمقايضة والإنتاج.

ثمة مشــكلة ثانية للديموقراطيات الاجتماعية المعاصرة تتعلق بطبيعة وقــوة الروابط الاجتماعيــة. لنتخيل مجتمعا واقتصــادا يتكون من أربعة قطاعــات. يتكــون القطاع الأول من الأنمــاط المتقدمة للإنتــاج والتعلم، والمسؤولة عن حصة متزايدة من الثروة والابتكار الاجتماعيين، أما القطاع الثاني فيتكون من صناعات الإنتاج الضخم mass-production المتدهورة، فــي حين أن القطاع الثالــث هو اقتصاد معتن يعتني فيــه الناس بعضهم

ببعض، خصوصا الصغار، وكبار السن، والعجزة، في الوظائف التي تخلق الدولة معظمها وتدفع أجورها، أما القطاع الرابع فهو عالم العمالة المحرومة من الحقوق وغير المستقرة، الذي يسكنه العمال المؤقتون أو غير الشرعيين الذين هم أجانب أو ينتمون إلى الأقليات العرقية.

ثمة مسؤولية رئيسية للدولة الاجتماعية المعاقبة في ظل الشكل الحالي الأجوف من الديموقراطية الاجتماعية، والتي تتمثل في جمع المال من أي من كان بحوزته - خصوصا من المشاركين في القطاع الأول - وتوزيعه على مستفيدي المخصصات الاجتماعية - خصوصا أفراد القطاع الثالث - يصبح التضامن الاجتماعي معتمدا على حركة الشيكات عبر البريد. تمثل القطاعات المختلفة عوالم مختلفة: والناس الذين يعيشون في أحدها ليست لديهم أي معرفة تقريبا بأولئك في القطاعات الأخرى. تترقق الروابط الاجتماعية إلى حد الانكسار، فلا يبقى أي شيء مشترك ما عدا فكرة وجود ماض مشترك، وهو الذكرى المشوبة بالعاطفة لذاكرة وطنية.

ومن أجل أن يصبح التضامن الاجتماعي حقيقة، يجب ترسيخ مبدأ مفاده أنه لا يكفي للفرد أن يتخلى عن بعض ماله؛ بل يجب أن يتخلى عن بعض حياته. فمن حيث المبدأ، يجب على كل بالغ صحيح الجسد أن يحتل موقعا في كل من الاقتصاد المعتني وفي نظام الإنتاج. ولتلبية مسؤوليته في الاهتمام بالآخرين، من خارج أفراد أسرته، عليه أن يضحي بجزء، إن لم يكن من أسبوع أو سنة عمل، فمن حياة عاملة. وبالإضافة إلى ذلك، يجب أن تساعد الحكومة المجتمع المدني على إعادة تنظيم نفسه بحيث يصبح المجتمع المدني قادرا على تنظيم ومراقبة تزويد الخدمات الاجتماعية، وبعد ذلك سيصبح الناس مسؤولين بعضهم عن بعض. وعندئذٍ سيحصلون على المعرفة المجسدة وغير المتواسطة التي تعتمد الروابط الاجتماعية عليها.

ثمة مشكلة ثالثة تتعلق بالديموقراطيات الاجتماعية المعاصرة، وهي حرمان الفرد من فرص الهروب من تخوم حياة صغيرة. فبالنسبة إلى أعداد كبيرة من الرجال والنساء العاديين في الوطن الأوروبي للديموقراطية الاجتماعية خلال القرن الماضي، لم يأت الهروب، الباعث على الحياة، من الامتهان إلا من خلال المحنة المميتة للحرب. إن الاستشهاد من أجل الأمة،

ومجدها وحرياتها، كان بالنسبة إلى الكثيرين طريقة للعيش من أجل شيء أكبر من الذات. وحتى عندما كان ذلك مخيفا ومكروها، فقد كان هروبا من الروتينات التي بلَّدت وأذلَّت.

على أي حال، فإن تجربة العظمة هذه، والمنقوعة في الدم، والمسممة بالوهم والخداع، والتي تنتهي بالمعاناة، والإنهاك، والتحرر من الأوهام، كانت بمنزلة ارتقاء الإنسانية العادية إلى مستوى أعلى من الوعي والنبل أقل من كونها وكيلا بغيضا لذلك المثل الأعلى المتعذر بلوغه.

جلب السلام معه الخدر narcolepsy، فقد كرست الدول الأوربية النصف الأول من القرن العشرين لذبح بعضها بعضا، والنصف الثاني لإغراق أحزانها في الاستهلاك. وقرب نهاية القرن العشرين، بعد أن أنهكتها آلامها ومباهجها، وضعت أنفسها في عهدة السياسيين، والمهرجين، والفلاسفة الذين علّموا المبدأ السام الذي يقول إن السياسة يجب أن تكون صغيرة من أجل أن يصبح الأفراد كبارا. وبعد ذلك غط الناس في أوروبا في نوم عميق. وإذا فشلوا في الاستيقاظ لاحقا، فلربما ظلوا أغنياء. وعلى أي حال، فسيكونون أيضا أقل تساويا، وأقل حرية، وأقل عظمة.

كيف يمكن تنظيم المجتمع والثقافة بحيث تمتلك أعداد كبيرة من الرجال والنساء العاديين فرصة أفضل للاستيقاظ من دوخة الخدر، خارج دائرة الحميمية والحب، من دون الحاجة إلى عمل ذلك كبيادق pawns ومحاربين؟ هذا السؤال نفسه يطرح نفسه بصورة أخرى، متحررة بفعل الصراع بين الصديق والعدو أو بحالات الغموض الفظيعة للحرب. كيف يمكن لفرد ولد في بلد صغير أن يعيش حياة كبيرة؟ كيف يمكن للدولة أن تساعده على توسيع المسرح الذي فيه يمكن أن يعيش مثل هذا الفرد الحياة؟

تتمثل الإجابة العامة عن كل هذه الأسئلة في تطوير المؤسسات والممارسات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية التي تجهز الفرد وتضاعف فرصه في تغيير قطع السياق الراسخ لعمله وحياته، وفي الوقت نفسه يستمر في ممارسة أنشطته العادية. ومن خلال تقليل اعتماد التغيير على الكارثة فهي ترفعه إلى الأعلى، فتجعله ربانيا. أما الإجابة المحددة عن كل هذه الأسئلة فهي أن الدولة يجب أن تساعد الفرد على ألا يكون ضئيلا.

إن التعليم، الذي يبدأ منذ الطفولة ويستمر طوال الحياة العاملة، يجب أن يغــذي صميما من القدرات المفاهيميــة والعملية العامة لصنع الجديد من القديم. ويجب أيضا أن يزود العقل بالوســائل التي تمكنه من مقاومة الحاضر. لهذا الســبب بالتحديد، يجب ألا تبقى المدرســة تحت ســيطرة مجتمع الأســر المحلية، التــي تقول للطفل: كن مثلنــا. ولا يمكن أن تكون تلــك الأداة الســلبية لبيروقراطية تعليمية مركزيــة، والتي لا تنقذ الطفل من هــذه التأثيرات إلا لتخضعــه لصيغة كلية. وعند اعتماده على ســبل دعم متعددة ولكونه ســريع الاســتجابة لمســؤوليات متعــددة، عليه أيضا أن يلاعبهمــا أحدهما ضد الآخر لفتح الفضاء الــذي فيه تخدم الذاكرة الجماعية التخيل الفردي بصورة أفضل.

إن ما تبدأه المدرسة يجب أن تواصله الدولة، فيجب أن تساعد على تزويد الفرد بالوســائل الاقتصادية وكذلك التعليميــة التي يمكنه من خلالها أخذ زمام المبادرة في أي مكان في العالم. وعلى ســبيل المثال، يمكن لبلد صغير وغني أن يشرع بصورة متعمدة في تحويل أمته إلى نخبة للخدمات الدولية. وعندما يصبح العالم بأكمله مســرحا للمبــادرات الفردية، من الأعمال إلى الفعالية activism الخيريــة والاجتماعية، فإن مغزى الحياة الوطنية يتغير أيضا؛ فتنعكس التجربة العالمية والطموحات الكبرى عائدة إلى الوطن.

تشــترك هذه المشــكلات المتميزة الثلاث للديموقراطيــة الاجتماعية المعاصرة في أنها لا تستسلم لسياسات التنظيم وإعادة التوزيع التي شكلت البرنامج الديموقراطي - الاجتماعــي. عرفت الديموقراطية الاجتماعية نفســها بتخليها عن محاولــة إعادة تنظيم الإنتاج والسياســة. وبســبب انســحابها من هذين الحقلين، طورت ما بــدا كموقع حصين ضمن مجال التوزيع أو إعادة التوزيع.

إن التفريــغ الحالي لمحتوى الديموقراطية الاجتماعية باســم التوفيق بــين الحماية الاجتماعية وبــين المرونة الاقتصادية لم يــؤد إلا إلى تأكيد منطــق هذا التراجع. وقــد اتضح الآن، على أي حــال، أن الديموقراطية الاجتماعية لا تستطيع حل مشاكلها والمحافظة على حياتها ما لم تعد إلى الحقلين اللذين انسحبت منهما في لحظة تكونها.

وهي لا تستطيع حل أي من هذه المشكلات من دون الابتكار في الشكل المؤسساتي لاقتصاد السوق، فلا يمكنها دقرطة السوق من دون تعميق الديموقراطية: وبمعنى آخر، من دون خلق مؤسسات ديموقراطية مفعمة بالطاقة، والتي تسهل التجريب المؤسساتي وتقلل من اعتماد التغيير على الأزمة.

إن القوة الاجتماعية الحقيقية التي يمكنها دفع مثل هذه التحول، حتى في غياب الكوارث الاقتصادية أو السياسية الكبرى، هي رغبة جماهير العمال العاديين، المعزولين عن جزر الإنتاج والتعليم المتقدم، في الدخول. وهم لا يستطيعون، على أي حال، أن يدخلوا، كما لا يمكن التوفيق بين مزيد من المرونة التقنية والاقتصادية وبين مزيد من التضمين الاجتماعي، ما لم نبدأ بتغيير البنية بأكملها. يمكننا أن نغير البنية بأكملها قطعة بعد قطعة وخطوة تلو خطوة. ونحن لسنا بحاجة إلى، ويجب ألا نرغب في أي مخطط لذلك. وكل ما نتطلبه هو مفهوم واضح بخصوص الاتجاه ومجموعة غنية من التخمينات المبدئية حول ما يجب عمله لاحقا.

إن التعاون التجريبي، بشروطه المحددة بصورة غير محكمة لكنها متطلبة، يمثل في الوقت نفسه وسيلة وغاية، وطريقة ونتيجة. وعلى أي حال، فهو يبقى أعمى حتى يتم تنويره من قبل صراع بين البرامج، التي يقترح كل منها اتجاها وسلسلة من الخطوات التالية؛ وهنا تصبح البراغماتية المردكلة سياسة تحولية.

12

الدين: يقظة الذات

«إن وميض طاقة الحياة يشبه الاحتضار قليلا، أو هو الموت على خطوات»

المؤلف

إعادة صياغة مشكلتي الاتصال والتجاوز

وحده الأحمق هو من يستشير مذهبا مُجردا للحصول على تعليمات واضحة، وشاملة، وموثوقة عما يفعله في حياته. وعلى الرغم من هذا، فإن السؤال - كيف يجب أن أعيش؟ - هو سؤال يتعين على فلسفة تمنح الأولوية لما هو شخصي أن تتحدث عنه. تستلهم حجة هذا الكتاب مفهوما عن الذات، هو المفهوم نفسه الذي يحفز تلك الأفكار حول الخلق الدائم للجديد في المجتمع. وهذا المفهوم عن الذات يقترح موقفا تجاه بعض المشكلات المحورية للحياة، برغم أنه عاجز وحده عن توليد أو دعم رؤية أخلاقية متطورة. وهو لا يمنح وصفا مفصلا ولا دفاعا جازما عن مساق للحياة. لكنه يشير، على الرغم من هذا، إلى اتجاه معين.

وعند التفكير بشأن الألغاز والأشواق التي هي محورية لحياتنا، نواجه مشكلتين متكررتين ومتغلغلتين، ومتداخلتين وهما مشكلتا الاتصال والتجاوز؛ وهما متضمنتان بالفعل في مفهوم الذات الذي بدأت به هذه المناقشة، وظهرتا إلى السطح عندما بدلت الحجة عاملها الحاسم، من المفهوم إلى التوجه.

تمثل مشكلة الاتصال صراعا بين الشروط الممكنة للذاتية. فنحن نحتاج إلى الناس الآخرين - عمليا، وعاطفيا، ومعرفيا. وحاجتنا إليهم غير محدودة ولا تشبع؛ فنحن نجرب كل ما يفعلونه لنا كدفعة مقدمة لصفقة لا يمكن أن تكتمل. ونحن نبني ذاتا من خلال الاتصال.

وعلى أي حال، فإن الخطر الذي يضعنا فيه الناس الآخرون غير محدود أيضا، فوجودهم، فيما يتجاوز كل صراع معين بين المصالح والإرادات wills، يفرض علينا ضغطا مستمرا. ولذلك فنحن نتحرك نحوهم وبعد ذلك نبتعد عنهم، متذبذبين بين القرب والبُعد. وفي أغلب الأحيان نستقر عند مسافة متوسطة قلقة.

إن الحرية، كتحكم في الذات، ستعني حل أو تلطيف هذا الاشتباك بين المتطلبات الممكنة لتوكيد الذات. إن تجربتنا الأكثر إقناعا مع مثل هذه التسوية هي الحب الشخصي؛ ففي تعابيره الأكمل، يعرض الحب الشخصي تجربة الاعتراف التخيلي وقبول الآخر كفرد مطلق. وبصعوبة فقط، على أي حال، تكتسب هذه التجربة سيطرة أوسع على الحياة الاجتماعية تتجاوز متناول لقاءاتنا الأكثر عمقا واشتمالا.

أما مشكلة التجاوز فهي تناقض بين مجموعين من المتطلبات التي نفرضها على العوالم الاجتماعية والثقافية المنظمة التي فيها نتحرك. لا يمكننا إيجاد سياق حاسم لإنسانيتنا، فضاء طبيعي للمجتمع والثقافة يتسع لكل ما يستحق أن يُعمل، ويُستشعر، وأن يُفَكر فيه. ليس هناك مثل هذا الفضاء الطبيعي، فهناك فقط تلك العوالم المحددة التي نبنيها ونسكنها.

وهذه العوالم تجعلنا من نحن، فهي تشكلنا. وعلى أي حال، فهي لا تشكلنا بالكامل مطلقا؛ فدائما ما تُترك بقية من المقدرة غير المستخدمة للعمل، والارتباط، والعاطفة، والبصيرة التي تستحق الامتلاك. هناك دائما

فينـــا أكثر مما يوجد في أي من هذه الســـياقات أو في أي قائمة رجعية أو مستقبلية من الســـياقات. وبالمقارنة معها، فنحن لانهائيون؛ وبالضغط على حدودها القصوى، نكتشف أن هناك أكثر بداخلنا.

ولذلك، فإن تحقيق مصالحنا المقــرة ومثلنا العليا المعترف بها يجبرنا في النهاية على تجاوز ما يسمح به الإطار الراسخ. ومع شروعنا في القيام بذلك، يبدأ الوضوح الخادع لمصالحنا ومثلنا العليا في التلاشي. ونكتشف أن وضوحهـــا الظاهر كان معتمدا على ارتباطها في أذهاننا بالممارســـات التقليديـــة والترتيبـــات المألوفـــة. وبالتالي، تكون خضخضـــة churning الســـياقات مصحوبة بالصراع داخل كل منا وبيننـــا جميعا، وعندما يكون بيننا، يتم ذلك بكل الوسائل من المحادثة إلى الحرب.

إن إنســـانيتنا، بالإضافة إلى مصالحنا ومثلنا العليا المحددة، تتطلب منا أن نقـــاوم وأن نحـــارب. وخلال كل هذه التجربة، نحـــن نواجه صراعا بين اثنين من شـــروط إنســـانيتنا يتمتعان بالقدر نفسه من الأهمية الذي تتمتع بـــه المتطلبات المتعارضة التي نفرضها علـــى الاتصال. نحن في حاجة إلى المشاركة في عالم اجتماعي وثقافي بعينه. تأتي الحرية من المشاركة وكذلك مـــن الاتصال. وعلى أي حال، فـــكل من هذه المشـــاركات يهدد بأن يصبح استسلاما وبأن يختزلنا من مبدعين إلى دمى. وبالتالي، نبدو مجبرين على الاختيار، في كل مناســـبة، بين مشاركة تُحررنا وتستعبدنا في الوقت نفسه وبـــين إحجام، عن طريـــق التحفظ الذهني إن لم يكـــن بالتمرد الخارجي. ولا يُبقي هذا التراجع على اســـتقلاليتنا إلا بإضعاف مادتها. فالمشـــاركة، الصادقة إن لم تكن مخلصة، من دون استسلام، هي ما نحتاج إليه.

ولذلـــك فهذا هـــو توصلنـــا لإدراك طموح تغيير الســـمة الأساســـية، بالإضافة إلى المحتوى المحدد، لســـياقات المؤسسات والمعتقدات التي يجب دائما أن نثور ضدها في نهاية المطاف. نحن نسعى إلى بناء عالم منظم إلى درجـــة أن هناك فجـــوة أقل بين أن نكون داخله وأن نكون خارجه، بين اتباع القواعد وتغييرها. وإلى حد نجاحنا، نكون قادرين ليس فقط على أن نحقق مصالحنـــا ومثلنا العليا المحددة بصورة أكثر فعالية، ولكن أيضا على تطوير إنســـانيتنا بصـــورة أكثر اكتمالا. وهنا يصبح عالمنا أقل شـــبها بكونه مكانا للنفي والسجن، ومن ثم فهو يحمل علامة اللانهاية بصورة أوضح.

بيد أن مشـــكلة التجاوز مكتنفة في مشـــكلة الاتصـــال. فقدرتنا على التوفيق بـــين احتياجنا واشـــتياقنا اللانهائيين إلى النـــاس الآخرين وبين احتـــواء الخطر الذي يضعوننا فيه تبقى محدودة في نطاقها خارج المجال المميز للحب الشـــخصي. وأفضل ما يمكننا تحقيقه في العادة هو أن ننظم المسافة المتوسطة. فحتى في الديموقراطيات المعاصرة الأكثر حرية والأشد ازدهارا، نظل مسجونين كخدم مرتبطين بعقد للعمل ضمن مخطط قسري للتقسيم والهرمية الاجتماعية لنمطية مبتذلة للأدوار الاجتماعية.

لا يمكننا أن نهب أنفسنا بعضنا إلى بعض كأفراد كاملين فيما يتجاوز حدود الحب الشـــخصي، لأننا حتى الآن لم نجعل أنفسنا مثل هؤلاء الأفراد. يمثل الســـماح لنا بالقيام بذلك جزءا من مهمة التعاون التجريبي والديموقراطية المفعمة بالطاقة؛ فهما يـــزودان الفرد بقدرات أعظم وأكثر تنوعا، مع تقوية تحرره من النزعات الموروثة للثقافة وتلقائيات automatisms المجتمع. وهما يتيحان لعدد أكبر من الناس، عبر منطقة أوسع، شهامة الأقوياء.

إن مشـــكلة الاتصال متورطة في مشـــكلة التجاوز، وهي متورطة كشرط وكهدف في الوقت نفســـه. وكمـــا أن الطفل يكون قـــادرا بصورة أفضل على تدبر مخاطر بناء الذات إذا علم أنه آمن في حب والديه، كذلك يكون الرجال والنساء قادرين بصورة أفضل على تحدي وتغيير قِطَع سياقهم إذا كانوا آمنين ومدعومين في ارتباطاتهم بالآخرين وكذلك في حقوقهم وقدراتهم الأساسية، كمـــا أن الحرية التي نكتســـبها من خلال إعادة الاختراع الدائمة للمســـتقبل والتحويل النوعي لسياقاتنا ســـتكون أكثر قسوة ووحشية من أن تُعتبر هدفا، وبطولية بصورة أضيق وأخطر من أن تُعتبر مثالا يحتذى، إذا لم تَعِدُ بأساس يمكننا التواصل من خلاله مع الناس الآخرين بصورة أكثر اكتمالا وإثمارا.

كيف نصادف هذه المشكلات في أثناء الحياة؟

تعرض كل من مشـــكلتي الاتصال والتجاوز نفســـها متنكرة في صورة متوالية مميزة في ســـياق حياة مـــا، الحياة الأكثر طموحا، التي يعيشـــها أولئك الذين تناولوا بحساســـية رسالة بناء الذات من خلال مقاومة العالم والنسخة المصلبة من ذات المرء.

أولا، علينا أن نتخلى عن تخيلاتنا حول الذوات selves المتعددة والحيوات المتعددة. علينا أن نعتنق مسارا معينا ونقبل نتائجه المتعلقة بالشخص الذي سنصير إليه.

وبعد ذلك، علينا أن نتبع هذا الفعل العنيف من تشويه الذات مع الكفاح لتعلم كيف نستشعر الحركات الشبحية للأطراف المفقودة، من خلال فعل للحب التخيلي، علينا أن نتخيل تجربة الناس الذين لم نُصبحهم. وهذا التوسيع للإحساس بالذات يلتقي بتجربتنا المبكرة للاستعراف identification والتعاطف من أجل ترسيخ أساس لقبول وتخيل الناس الآخرين.

وفي مرحلة لاحقة، ونحن نواصل كفاحنا، من موقع معين في العالم، ضمن حدود ظروفنا وبصيرتنا، ونواجه إغراء أن نُخطئ التعرف على التحرر من الوهم باعتباره حكمة، قشرة، مصنوعة من الطبع والمساومة، تبدأ بالتشكل حولنا. يأتي جزء من هذه القشرة من الداخل، فالترتيبات المألوفة للذات تشكل الطبع. بيد أن هذه الروتينات لا غنى عنها، فهي تمنح مكانا متماسكا وآمنا يمكننا أن نبدأ منه المغامرة والتجربة.

وعلى أي حال، تتطلب حريتنا وحيويتنا المقاومة أيضا ضد طبعنا الخاص كنوع آخر من اختزال اللانهائي إلى المتناهي والمفاجئ إلى الصيغي. يجيء جزء من القشرة من الخارج أيضا: الاستكانة لقيود ظرف منفرد. وهنا نبدأ في الاعتقاد بأن الحياة التي نعيشها هي الوحيدة التي سنحياها أبدا، وننحدر إلى قبول ما نعتبر أنه قَدَرنا.

تؤدي هذه التوليفة من الطبع المصلب والمساومة من دون تحدٍ إلى تحنيط الذات؛ فنبدأ بالموت في كثير من الوفيات الصغيرة. ولا يمكننا حينئذ أن نعيش إلا بتمزيق هذه المومياء التي تبدأ بتغليفنا. ونحن لا نمزقها إربا إربا لنصبح مستقيمين أو صالحين، بل نمزقها إربا إربا لكي نتمكن من العيش بطريقة تسمح لنا بأن نموت مرة واحدة فقط.

ولا يمكننا تمزيقها بوساطة فعل مباشر من الإرادة. وعلى أي حال، فمن الممكن للإرادة أن تعمل بشكل غير مباشر وبقوة، إذا وُجِّهت من قبل منظور للفرصة الأخلاقية. نحن نتقدم بواسطة فعل ديناميكي من

الاشتباك والتحويل الذاتي. وإذا تنحينا في وضعية من الانفصال الساخر، فسنتحول من لحم إلى حجر. ومن خلال الارتباط بمعتقدات وأنماط حياة معينة، وبإخضاع أنفسنا، من خلال مثل هذا الارتباط، للهزيمة والإحباط، وبالمخاطرة بتدمير الإيمان على يدي الفكر والتجربة، فنحن نواصل العيش، ونتعلم، من خلال العمل، أن نتمنى.

ما الفكـرة المتعلقـة بحالتنا والتي، مـع إقرارها برعبها مـن المعاناة والغموض، هي مبنية على فكرة الذات التي بدأت منها مناقشـتي، يمكنها أن تبرر مثل هذا الطموح في عيش حياة ما؟

لنتدبر أولا الظرف الأكبر الذي نواجه ضمنه معضلتي الاتصال والتجاوز ونمُر بتعبيراتهما المميزة طوال مسـيرة الحياة الإنسانية. من ناحية، نجد أنفسـنا مدفوعين جيئة وذهابا بين الهياج والضجر. وعندما نتمكن بشكل مؤقت من إسـكات طموحاتنا، وإحباطاتنا، والتهاءاتنا - التجول المتواصل بين التفاصيل، والجهد المسـتميت لجعلها تتحمل وزنا لا تستطيع حمله - نسقط إلى حالة من التحديق والضجر. أما لحظاتنا السعيدة في الانهماك مع المهمة التي بين أيدينا ومع الشـخص الآخر، فسـرعان ما يلتهمها هذا التنـاوب بين الضياع والخواء. وفي هذه التعرضيـة، نحن نعايش كمعاناة النتيجة الجوهرية لإنسانيتنا، والتي تتطلب اللاتناهي من المتناهي وإمكان الوصول من اللانهائي.

ومن الناحية الأخرى، يكتنف الظـلام وجودنا الخيالي والمعذب، منقط بالمباهـج التي نحن عاجزون عن جعلها مسـتديمة، واقعا في حبائل دوافع، وشراك، وآلام الجسد. ليس هناك تقدم في العلوم الطبيعية يمكنه أن يجعل هذا الظلام ينقشـع. ففي النهاية، لا يمكن للعلم أن يزودنا إلا بتاريخ الكون والنظاميـات العابرة والمتناهية التي قد تظهر فـي لحظات معينة في هذا التاريخ. ولا يمكنه فعل شيء لشق الاختلاف بين الوجود والعدم، أو توضيح كيف ولماذا يمكن للوجود أن ينشأ من العدم، أو لماذا نحن لسنا آلهة بدلا من الكائنـات المحكوم عليها بالفناء التي هي نحـن في الحقيقة. كما لا يمكنه الإجابـة عن أي من هذه الأسـئلة - الآن أو إلى الأبـد - لأنه يفكر بعقولنا المتجسدة وليس بعقل الله.

تركــز فنائيتنـــا على تجربتنـــا المتعلقة بتعاقب وجيــز، متعذر العكس، ودراماتيكي من أحجية إلى أخرى. ونحن نتعاطى بعضنا مع بعض ونتعاطى مع أعمالنا والتزاماتنا الرتيبة، نُلقي على هذه اللقاءات الهشة، والروتينات البسيطة، والولاءات غير المعصومة عبء الاشتياق اللانهائي إلى اللانهائي؛ في حين أنها ليست كفؤة للأمر.

لنتدبر ثلاثة حلول لمشكلتي الاتصال والتجاوز، عند النظر إليها مقابل هـــذه الخلفية من الاضطراب والجهــل: قصة الخلاص، وانقراض الذات، ويقظة الذات.

تضع قصة الخلاص صراعنا مع مشكلتي الاتصال والتجاوز في سياق أوسع من المغزى والأمل. تؤذن العلاقات بين الناس بعلاقتنا مع الله، الذي يتدخل، بشــكل دراماتيكي، وحاســم، ومُبرم، في الزمـــن التاريخي. وهذا التدخل، الذي يبدأ في التاريخ ويســتمر فـــي الخلود، يُعد كلا منا والعالم للتغلــب على الصراعات بين الظــروف المتناهية والشــوق اللانهائي، بين الحاجــة والخوف من الاتصال. وحتى مشـــاريعنا العلمانية الكبرى - مثل قضية الديموقراطية وتخفيف الفقر والظلم - تكتســب مغزاها من الدور الذي تمارسه في هذا العمل التخليصي.

هل يمكننا أن نجعل أنفسنا نؤمن بمثل هذه القصة بوساطة الرغبة في الإيمان بها؟ وإذا حاولنا إنقاذ إيماننا باختزاله إلى اســتعارة، فنحن نجرده بالتحديد من تلك الملامح التي تســمح له بمخاطبة تخوفاتنا وآمالنا بأكثر الصور مباشرة وقوة. فنحن لا نسترده إلا بإلغائه.

لا يمكننا تجنب الحكم على حقيقتـــه، حقيقة الأحداث التاريخية والمتجـــاوزة لحـــدود التاريـــخ transhistorical التي يســـردها. وإذا كان يمثــل طريقـــة لإثارة الإرادة ومواســـاة العقل، فهـــي تعاني عيب القصــص التاريخية للإصلاح الاقتصادي والاجتماعي والسياســـي، مثل الماركســـية، التي ألهمت وضللت السياســـة التحولية مدة طويلة. أما الســـحر الذي نلقيه على أنفسنا فســـيقودنا إلى إساءة تمثيل كل من قيود وفرص حالتنا. ونتيجة لذلك، فســـنرى بشـــكل أقل وضوحا وسنكون أقل تحررا.

قـــد يبدو من الغريب اســـتحضار مثل هذه الشـــكوى حول الصدق في مناقشة تتعلق بموضوعات والتزامات براغماتية، ولأنه ليس هناك من بين ملامح الفهم الدارج للتقليد البراغماتي ما هو أكثر انتشـــارا من فكرة أن هذا التقليد لا يقترح ســـوى وجهة نظر ذرائعيـــة instrumental للحقيقة. وقد جادلت هنا، على أي حال، بأن أســـبقية الشخصي على اللاشخصي، وليـــس تبعية الاعتقـــاد للنفعية، هي عنصر هذا التقليـــد الذي لدينا أكثر المبررات لإنقاذه وتطويره.

وفي مجال الشخصي والتاريخي على وجه التحديد، نحن نمتلك الأساس الأقوى لمعارضة اختزال الاكتشـــاف إلى وضع الاستراتيجيات strategizing. ومعرفتنـــا بالطبيعة هي الأقـــل موثوقية كتمثيل للعالم بـــدلا من كونها دليلا للتدخل العملي، وذلك لأنها معرفة محددة بلا تناســـب بين العقل وموضوعه، ومحاصرة بتناقضات اللاشـــخصي. ومـــن دون ريب، فإن كل وجهة نظر قوية للمجتمع والشخصية، بين أشياء أخرى، تمثل نبوءة حقيقية؛ فهي تدعونا إلى التصـــرف بطريقة تجعلها حقيقية. وعلى أي حال، فهذا الدافع المتعلق بتوكيد الـــذات، برغم أنه يتعذر اســـتئصاله، فهو أيضا محدود ذاتيا، فســـرعان ما نصطدم بالمقاومة المفروضة من قبل الناس كما هم الآن، ومن قبل المجتمع كما هـــو الآن. وبالتالي، فإن عنصر النبوءة المحققة لذاتها في أفكارنا الاجتماعية والشخصية يجبرنا على مجابهة الحقيقة بدلا من السماح لنا بأن نخطئ في التعرف على الراحة باعتبارها الحقيقة.

ثمة حل ثان لمشـــكلات الوجود، وهو إفنـــاء الذات. يمكننا أن نجد صيغا مختلفة منها كما عُبّر عنها في فلســـفات شوبنهاور وأفلوطين (*) وكذلك في بعض جوانب تعاليم بوذا ولاو تسو (**). وهي تقترح تعليق الكفاح الفردي من خلال مطابقة الوعي بالحقيقة الكونية والمطلقة فيما وراء الذات. نحن نحقق المصالحة مع كل من الناس الآخرين ومجتمعاتنا وثقافاتنا من خلال تخفيض جذري لقيمة حقيقة كل من الاختلافات الظاهراتية والذاتية الفردية.

(*) Plotinus: أفلوطـــين (205 – 270)؛ فيلســـوف روماني مصري النشـــأة، يعتبر أهم ممثلي الفلسفة الأفلاطونية المحدثة [المترجم].

(**) Lao Tzu: لاو تســـو (القـــرن الســـادس ق.م)؛ أول فلاســـفـــة مذهـــب الطاويـــة الصينـــي [المترجم].

هنـــاك علاقة متبادلة في هذه الاســـتجابة بين الصـــورة الميتافيزيقية والتوجـــه الوجودي؛ فإنـــكار الحقيقة الجوهريـــة للاختلافات ضمن الكل المتعـــدد الأجـــزاء يبرر التخلـــي عن الصـــراع، بتناوبه الفظيـــع بين القلق والضجـــر. ويتباعد توقف الصراع عن المجابهـــات التي يمكنها وحدها أن تبقي اختلافات العالم الظاهر حية في أذهاننا.

إن التكلفـــة الأخلاقية لإفناء الذات هي التأثير ذاته الذي يســـتحضره مؤيدوه على أنه منفعته. فما نخسره بتبني هذا المبدأ الميتافيزيقي وممارسة هذا العلاج هو العالم، ومع العالم، هو الحياة. تتكمش تجربتنا تحت ذريعة التوسع. وعندما نكون، بســـبب حقيقة تجسدنا وموقعنا الاجتماعي، غير قادريـــن على مواصلـــة زَعم العودة مـــن الذات إلى المطلق، نجد أنفســـنا مسجونين في مكان عملنا لتقليص حجمه.

تتعقد هذه التكلفة الأخلاقية بواحدة إبستيمولوجية (*). نحن نُعد في الوعي حالة لا يمكن أن يأتي اختبار الإبطال فيها إلا من الخارج - الطرق على الباب بوساطة حقيقة شخصية واجتماعية ترفض أن يُخضعها الإبعاد والإنكار.

وهنـــاك حل ثالث، هو إيقاظ الذات على النـــاس الآخرين وعلى العالم الظاهـــر. وتمثل هذه اليقظة تشـــديدا لانهماكنا فـــي التجربة، وخصوصا تجربتنـــا في التفريق بين كل من الناس والظواهر؛ وهي انتقال من الدوخة المخدرة، التي تعترضها لحظات من الألم والبهجة، إلى الحضور، والانتباه، والتـــورط. وهذا الارتباط بين تشـــديد التجربة والاعتـــراف بالاختلاف لا يظهر بصورة أكثر اكتمالا من إحساسنا بحقيقة الذات الفردية. ونحن نرى الآن هـــذه الحقيقة كواحدة تمر بجميع المراحل، بدلا من رفضها باعتبارها ظاهرة إضافية epiphenomenon.

ولذلك فهذه اليقظة تمثل في كل جوانبها انقلابا لكل من الموقف الوجودي والرؤية الميتافيزيقية المستبطنة لمحاولة إفناء الذات. وهي تتخذ مفهوما معينا للـــذات وكفاحها مع العالم - هو المفهـــوم الذي اقترحت وضعه في المركز من براغماتية مردكلة - وتطوره إلى جواب لمشـــكلات الوجود. وهي تعطي كثيرا من العلامات على نواياها وتُخضع نفسها لعدد من الاختبارات لادعاءاتها.

(*) Epistemological: إبستيمولوجي؛ متعلق بنظرية المعرفة [المترجم].

وفي السياسة وفي الثقافة، هي تقودنا نحو الاختراع الدائم للمستقبل وتحسين قدرات الإنسانية العادية وكرامة التجربة العادية، وهنا تصبح بنية المجتمع أقرب شبها بطرق عمل الخيال.

وعند تشكيل الرؤية والعمل الأخلاقي، فهي تُلهم المقاومة لتحنيط الذات، وبصورة أكثر عمومية، الجهد المبذول لتضمين حلولنا لمشكلة الاتصال كاستجابة لمشكلة التجاوز. وفي أثناء تطويرنا لقدراتنا العملية، يصبح غرضنا الأخلاقي الجوهري هو التوفيق بين العظمة والحب في تجربتنا للذاتية واللقاء. ونحن نسعى إلى ممثل هذه التسوية في شكل غير ملوث بأوهام خُلُق بطولي، منفتح على تلقينات التجربة العادية، والذي يحترم قدرات الناس العاديين.

وفي خيال العالم ككل، مثلما يمكننا أن نراه ونفهمه من موقع الأفضلية الضيق والعَرَضي الذي نمتلكه، نجده يُلهم محاولة لاسترداد، ومعاقبة وتحويل، الحضور الرؤيوي للعالم بالنسبة إلى الطفل. يعمل الفن والعلم معا لتعميق وعينا بالاختلافات الموجودة ضمن العالم الفعلي بوضع الفعلي مقابل خلفية من التباين والفرصة التحوليين – كما تُرى، وتُكتشف، وتُتَصور، ويُتنبأ بها، وتُخلق. وبدلا من تعتيم إحساسنا بالحقيقة والاختلاف الحقيقي، فهذا التخيل للتغيير يجعله أكثر حدة. وبرغم أننا لم نصنع العالم، فالعالم الواسع بأكمله يصبح حلمنا، ويبدو كل شيء فيه لنا كإغاثة رؤيوية للعقل الحالم.

الخيارات الوجودية

تخيل مشكلة الطريق إلى الذات من منظور آخر، هو منظور الخيارات الوجودية التي يطرحها علينا التفكير الأكثر طموحا والأوسع شمولية لزماننا الخاص. وسنصل إلى النتيجة نفسها ولكن من نقطة بداية مختلفة.

ونحن نواجه قطعية ونهائية الموت، ولعجزنا عن تبديد لغز وجودنا، أو وجود العالم، نحن ننهمك عادة في شؤون الحياة، وفي ارتباطاتنا بالآخرين، وفي صراعاتنا معهم. ويحتل مثل هذا الانهماك وعينا. وإذا كان حادا، فهو

يملأنا بالبهجة، حتى إذا كان مترافقا مع ظلال الخصومة، والتناقض الوجداني، والندم، والخوف. وقد تسير الشدة في اتجاه التكريس لمهمة ما أو الاشتياق إلى الناس الآخرين.

وتكون هذه الشدة، على أي حال، متذبذبة. وهي تهدد بأن تغوص، فتصبح مغمورة بالروتين. ليست المشكلة هنا في التكرار والعادة، فهما من ملامح تجربتنا التي يستحيل تجنبها ولا يمكن الاستغناء عنها. بل تكمن في الفشل في المحافظة على صفاتنا الإلهية - وهي خاصية الروح المتجاوزة للسياق - في وسط التكرار؛ أي الفشل في تجسيد الروح في الروتين.

ونتيجة لذلك، نحن نعيش معظم حياتنا فيما يشبه الدوخة، كأننا نمثل مخطوطة كتبها شخص آخر. وهذا الشخص الآخر، على أي حال، ليس فردا أو حتى مجموعة؛ بل هو اللاشخصي، الذي يسحق السلطة الجماعية للآخرين الذين يحددون صلاحياتنا والذين يمارسون السلطة، أو يعانون العبودية، في العالم الذي نسكنه. نحن نصبح «هم»، لكنهم لن يصبحوا كلا منا.

إن وميض طاقة الحياة يشبه الاحتضار قليلا، أو هو الموت على خطوات. وهو يأتي مصحوبا بسلوانه الخاص: تمنعنا حالة خدر من الوعي المضمحل الذي ننحدر إليه من التركيز على فداحة الخسارة أو من مواجهة حالتنا؛ كما أن ضغوط الحاجة المادية والندرة الاقتصادية تُبقينا مقيدين إلى مسؤولياتنا العملية.

لنتدبر ثلاث استجابات مختلفة؛ مارست كل منها دورا في فكر، وفن، وتجربة زماننا. لكن وحدها الثالثة تضعنا على طريق التأليه المتسق مع حقائق وجودنا.

تقوم إحدى الاستجابات بعرض مستمر أمام أعيننا لمنظر الانحدار نحو الموت وحومنا حول فقدان كل معنى. يتمثل مغزى هذا الاستعراض في أن يثير فينا رعبا من الفظاعة والعنف بحيث نحرض على الثورة ضد إنكار الشخصية النشطة والواعية.

لكن لأي سبب؟ لغاية دفعنا إلى أن نتمالك أنفسنا. نحن نتمالك أنفسنا بإعادة توكيد ادعاءات الحياة بدرجة أقل من إنكارنا أهمية أو حتى حقيقة الاختلافات التي تملأ تجربتنا اليومية. وبرؤية هذه الاختلافات المتعلقة

بالعالم الظاهر كامتداد لحقيقة مستبطنة، فنحن نؤكد تألق الوجود. نحن نتعهــد العالم، ونحتفل به، ونتعاطف مع اندفاعه إلى الأمام. ونحن ننتصر على الجهل والموت بأخذ إجازة من أنفسنا.

وهــذه الوثنية المتأخرة والمتوترة هي نســخة أخرى من المذهب القديم لانقراض الذات، والذي كان مبررا بالمفاهيم الميتافيزيقية للفلسفة الدائمة. أما في يومنا هذا، فهو يروق في أحيان أكثر لفكرة استنفاد وفشل كل شيء آخــر، بما في ذلك التقليد الفلســفي المتعلق بكل محــاولات فهم تفاصيل العالم الظاهر وتوجيه مساق من العمل التحولي في ذلك العالم.

تكشــف نتائج هذه الاســتجابة أخطاءها. لا يمكننا في الحقيقة دعم الانهماك الذي يمكننا من مقاومة انحدارنا إلى الدوخة المخدرة عن طريق الوقوف والانتظار، أو بالاحتفال والاعتناء؛ فلا يمكننا فعل ذلك إلا بوساطة الكفاح ضد كل من أنفســنا والعالم، حتى إذا كان ذلك كفاح الفيلسوف أو الفنان المنفرد من أجل التجديد باستخدام أقنعة جديدة، ومن دون الاعتماد على الفلســفة الدائمة، أو المذهب القــديم لانقراض الذات وبرنامجه من الســكون الوَجْدي والمتنبه. وهذه الاســتجابة الأولــى هي مذهب لا يمكن لأحد، على الأقل مخترعوه أنفسهم، أن يعيشه بالفعل.

تركز الاستجابة الثانية على قمع التفرد الذي يرافق كلا من إعتام الوعي وتلقائيــات الإرادة. وهــي تقترح مقاومة الترتيبات المؤسســاتية، والأدوار المقولبة، والأشكال المتصلبة من الوعي التي تسحق الشخصية الأصيلة. لا يمكننا أن نعيد توكيد الخاصية التي تجعلنا أكثر إنسانية بجعلنا أكثر إلهية إلا إذا دُســنا على طرق ســلبية لانهائية، يجب علينا أن نقول لا، لا، لا لكل البنى، من خلال التمرد، سواء كانت جماعية أو فردية.

يكشــف التمرد الدائم ضد البنى فشــل البصيرة وتذبذب القلب. وهو فشل للبصيرة لأنه يرفض الاعتراف بأن البنى التي يثور ضدها قد تختلف فــي النوعية وكذلك في المحتوى: في طبيعــة علاقتها بالقدرات المتجاوزة للبنى لدى العامل agent.

وقد تكون أكثر تحصنا نســبيا ضد التحدي والتغيير، بتقديم نفســها للعامــل كضــرورة طبيعية أو قَــدَر غريب؛ أو قد تكون أكثر توفرا نســبيا للمراجعة في أثناء نشاطات الحياة العادية.

وعندمـا نُصلح البنى في هـذا الاتجاه البديل، فنحـن نفعل أكثر من تحسين قدراتنا العملية وتقويض قاعدة لا غنى عنها من التقسيم والتراتبية الاجتماعية المتحصنين. نحن نقسـم الاختلاف بين أن نكون داخل بنية ما وأن نكون متجاوزين لأخرى. ونحن نشـكل سـياقا أكثر ملاءمة للانهايات الموجـودة بداخلنا. ويعني عدم التعرف علـى هذه الإمكانية للاختلاف أن نظل مُستعبدين لخرافة تمثل بدورها شكلا من أشكال الإخضاع.

ويمثل هذا التمرد أيضا تذبذبا للقلب لأن تعاليم الطرق السلبية اللانهائية تخون اليأس من قدرتنا لجعل الروح تعيش داخل بنية ما وبمعنى آخر، داخل الروتين والتكرار والقانون والممارسة. وهذا القنوط هو خطيئة نرتكبها ضد أنفسـنا وضد قدراتنا على السمو، والتجاوز، والتحول. وهو يمتلك شكلين نموذجيين: أحدهما هو السياسـي، أما الآخر فهو الشخصي. يمثل الشكل السياسـي التخلي عن أي محاولة لتنظيـم المجتمع والثقافة، بحيث نقصر المسـافة بين أنشطتنا المحافظة على السـياق وتلك المحولة للسياق وجعل التغيير صفة داخلية للحياة الاجتماعية؛ أما الشكل الشخصي فهو التخلي عن كل الجهود لجعل الحب يعيش بشكل مباشر في المؤسسات، وخصوصا في مؤسسـات الزواج وفي المحادثات الطويلة والتضحيات المتبادلة لحياتنا معا. إن الحب الرومانسـي - أي الروح المتحررة والعاجزة عن التجسد في الروتين - يرى التكرار كموته. يمثل الشـكلان السياسـي والشخصي هذا الفقدان للأمل حالتين للإغلاق نفسه.

ثمة استجابة ثالثة، هي تلك التي أُطلق عليها اسم إيقاظ الذات. ومثلها مثل الاسـتجابتين الأخريين اللتين وصفتهما قبـل قليل، فهي تعتمد فيما يتعلق بقوة جاذبيتها على محاولة لفرض المواجهة مع فنائيتنا وجهلنا: كيف يتأرجح ما نخلع عليه أكبر قيمة فوق فراغ من فقدان المعنى، المتخفي وراء الحاجة، والانشغال، والالتهاء؟

يتمثل التهديد الأكبر لهذا المشروع الأخلاقي في فخ الذات؛ فقد ندرك فجـأة أن الحيـاة التي نحياها هي الوحيدة التي يمكننا أن نعيشـها أبدا؛ فنجد أنفسنا واقعين في شرك حالة تُنكر لاتناهينا، أي إنسانيتنا. ومن ثم فنحن نقاوم.

يتمثل أحد أشــكال هذه المقاومة في إعادة توجيه الفكر والسياسة في محاولة لخلق البنى التي تُدرك، وترعــى، وتطور طبيعتنا المتجاوزة للبنى. إن توجّهنــا إلى مثل هذا المســتقبل يمثل أيضا طريقة للعيش في الحاضر ككائنات غير متحددة بالكامل بالتنظيم الراســخ للمجتمع والثقافة. وعلى أي حال، فهذا ســبيل يكون - حتى في ظــروف المجتمعات الأكثر تحررا، ومساواة، وازدهارا - مفتوحا بصورة مباشرة لقلة فقط؛ وحتى بالنسبة إلى هذه القلة، فهو يعرض حلا غير مكتمل.

تنتهي حياتنا عادة قبل أن نرى الأشــياء التي كافحنا من أجل التمكن من عبورها ويتضح أنها ليســت ما أردنا. الشــخص الذي أمامنا، اللحظة التي نعيشــها، المهمة التي نحن مكرسون لها، التجربة المتذكرة الآن، تحوّل الوعي إلى العالم الظاهر، والذي يبلغ ذروته كما هي الحال في حُلم ما، ويتغير بتخيل الخطوات المقبلة كما هي الحال في الفكر والسياســة، والخاضع على الرغم من ذلك، كما هي الحال في الحياة اليومية الواعية، لتنظيم القيود ولمتطلبات التكرار، الذي هو ترياق الموت في الحياة المتعلق بالوجود المضمحل.

يرتبــط تحويل العقل إلى العالم الظاهر بصــورة متناقضة بالتوجه نحو المســتقبل. إن طرق عمل الخيال تســلّط الضوء على هذا الارتباط، فإدراك إحدى طرق ســير الأمور أو ظاهرة ما هو أن ترى أنها قادرة على التغير إلى شــيء آخر كنتيجة لبعض التدخلات. وحتى نضعها ضمن مثل هذا المدى من التباين المحوّل، فنحن لا نرى؛ بل نحدق فقط. إن السياق الرئيسي لهذا العمل التخيلي هو تجربتنا للفِعل في العالم، ومواجهة المقاومة، والتغلب عليها.

لا يمكننا وهب أنفســنا بالكامــل للعالم الظاهــر وللآخرين إذا ظللنا دمى لنص لم نكتبه وســجناء لحالة لا تُــدرك فينا تلك الكائنات المتجاوزة للســياق التي نحن هي حقا. ولسنا في حاجة إلى أن ننتظر تحول المجتمع والثقافة لكي نبدأ انعتاقنا، ففي وســعنا أن نبــدأ الآن. في كل مجال من العمل والفكر، ومادمنا لا نعاني الحدود القصوى من الحرمان والعجز، فإن السؤال المطروح على شفاهنا سيكون: ماذا يتعين علينا أن نفعل لاحقا؟ إن الأشكال الأكثر طموحا من التفكير البرامجي والعمل البناء تمدد ببساطة نطاق هذا الاستجواب وتوسع مدى أجوبتنا.

إن ما يسمح لنا بأن نطرح في كل مناسبة هذا السؤال – ماذا يتعين علينا أن نفعل لاحقا؟ – هو زواج الخيال بموقف وجودي: التوافر المتفائل والصبور للجدة والتجربة. وبالتالي، فإن ما يُمَكنُنا من تحمل هذا الموقف هو توليفة من الثقة المتنامية بممارسة قدراتنا – من الأمن والمقدرة – مع الحب، حب العالم وحب الناس.

إن الالتزام بمنطقة من سبل الحماية والمواهب الأساسية، والتي تترسخ بموجب الحقوق المستمدة من جدول أعمال السياسة القصيرة الأمد، هو ببساطة التعبير السياسي الأكثر أهمية عن حقيقة أكثر عمومية. فكما أن حب الوالد لطفله، الذي يُطمئنه بوجود مكان غير مشروط في العالم، يشجع الطفل على التعرض للمخاطر من أجل بناء الذات، فإن هذه الحقوق المحسنة للمقدرة تُساعد الفرد على تخفيض دفاعاته وعلى البحث عن الجديد. إن إخراج هذه الحقوق جزئيا من السياسة بإحاطتها بالقواعد والمذاهب التي تزيد من الصعوبة النسبية لتغييرها على المدى القريب قد تكون له نتيجة متناقضة. وبالتالي فإن تحصين هذه الحقوق ضد التحديات السياسية قد يوسع نطاق السياسة ويزيد حدتها.

وعلى أي حال، يجب أن يتمثل الهدف في تحديد مثل هذه الحصانات والمواهب بطريقة تفرض أقل صلابة ممكنة من الفضاء الاجتماعي المحيط. إن نظام الطوائف الذي يساوي بين أمن الفرد وحُرمة الأنماط المفصلة والمتميزة من الحياة الجماعية يمثل درجة قصوى من اللبس بين الأمن والهوية الفرديين وبين التصلب الاجتماعي. أما ما يتعين أن نرغب فيه فهو الدرجة القصوى المعاكسة، من التفارق بين تحصين الحقوق أو المواهب المحسنة للمقدرة وتحصين كل الترتيبات الأخرى. ولمثل هذه الدرجة القصوى المعاكسة، ليس لدينا مثال متوافر، فالأنماط الحالية من التنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي، بما في ذلك القانون التقليدي الحديث للملكية والتعاقد، تقع عند نقاط متوسطة مختلفة بطول هذا الطيف التخيلي. وبالتالي فهنا، كما هي الحال في كل مكان، يجب أن يعوض الأفراد، بالطريقة التي يربطون بها بين التحكم في الذات وبين الارتباط، ما لم توفره السياسة والقانون حتى الآن كتنظيم للحياة الاجتماعية.

ليس تألق ما يفترض أن يكون وجودا موحدا مستبطنا للعالم الظاهراتي هو ما يلهم هذه الاستجابة لليقظة، كما يلهم النسخة المعاصرة من مذهب انقراض الذات؛ بل هو الحب الحقيقي، حب الناس الفعليين، المُعطى والمتلقى.

يبدو الآن حب العالم كتدفق لهذا الحب الإنساني؛ كما لو كانت نافورة أفلوطين تتدفق رأسـا على عقب، من مخلوق خفي في الأعلى، إلى العالم الظاهر في الأسـفل. أما الآن، على أي حال، فالنافورة تتدفق من الجانب الأيمن إلى الأعلى؛ فحب العالم هو الضوء الخافت للهب أكثر سطوعا، هو الحب الإنساني.

إن أولـى الاسـتجابات المعاصرة الثلاث لحالتنا مـن الجهل والفنائية لا تعدو كونها نسـخة معاصرة من المذهـب القديم لانقراض الذات؛ فهي تترجم معتقدات الفلسـفة الدائمة، التي دعمت ذلك المذهب تقليديا، إلى مفردات تسر الآذان المعاصرة. أما الاستجابة الثانية، تلك المتعلقة بالتمرد الرومانسي الدائم ضد البنى، فتظل واقعة تحت الديموقراطية وعلى هيئة وجهات نظر سياسـية وأخلاقية، أي الطرق السـلبية التي كانت موجودة دائما، كهرطقة، ضمن أديان العالم العظيمة المنادية بالخلاص الشخصي. وبالطريقة نفسـها، فإن الاسـتجابة الثالثة - يقظة الذات - يمكن النظر إليهـا كتتمة، مـن دون الخلفيـة اللاهوتية، لبعض المعتقـدات الأخلاقية والسيكولوجية الأكثر تميزا لقصة الخلاص.

وفـي الصورة التي جرى التعبير بها عنها هنا، قد لا تبدو يقظة الذات أكثر من مسـيحية من دون السيد المسـيح أو الكنيسة. وفي هذا الصدد، فهي تُشـبه كثيرا من أفكار القرون الخمسـة الأخيـرة في الغرب، كتوهج لاحق للمسـيحية، تسـتمد من علاقتها المتناقضة وجدانيا إيمانا مفقودا، أي قـدرا من القوة يمكنها أن تتمتع بـه. ولأن كثيرين كانوا وثنيين عندما صرحـوا بأنهم مسـيحيون، أصبح البعض مسـيحيين عندما تحولوا إلى وثنيين؛ فكانت لحظة ردتهم هي ساعة هدايتهم.

وعلى أي حال، فمن المؤكد أن شـيئا لا ينتج الآن، فيما يتعلق بالبصيرة أو العمـل، من الحقيقة المحدودة لهذه الملاحظة النَسَـبية genealogical. هـل التعاملات بين الله والإنسـانية، التي لم يعد فيهـا المرتدون المهتدون

قادرين على الإيمان، هي المستودع الذي لا غنى عنه للحقيقة الأكثر أهمية بشـأن أنفسـنا؟ أم هل تمثل وجهة النظر هذه محاولة لتزويد أسـس تقع خارجنا لما لا يمكن أن تكون له أسس سوى في داخلنا؟

كتوجـه للحياة، يجب علـى مذهب يقظة الذات أن يزكي نفسـه بقوته الخاصـة. لا أجادل هنا عن اسـتدلال من البراغماتيـة المردكلة، أكثر من احتمال كون إعادة توجيه الديموقراطية الاجتماعية نتيجة لتلك الفلسفة. لا يقوم الموقف الفلسفي إلا بربط وتعميم التبصرات والدوافع الناشئة من هذه الحقول المختلفة للتجربة؛ ويعيد إليها ضوءا منعكسا عنها هي في معظمه.

كيف يمكننا إنجاز هذا العمل الآن؟ لقد فقدنا الإيمان الذي ألهم وجهة النظر هذه بشأن الذات وتأليهها، وواسينا أنفسنا بأننا في خسرانه كنا في الحقيقة نعيده إلى الحياة ثانية، لكننا لم نسـتطع التأكد من ذلك. في كل مكان حولنا، رأينا فكرة أن كل شيء يمكن أن يكون مختلفا من حيث المبدأ، مقترنا بالإحساس بأننا لا نستطيع أن نغير أي شيء مُهم بأي صورة؛ ومن ثم فإن الانتصار على الجبرية necessitarianism بدا خادعا. لقد شهدنا الأفكار الثورية للغرب وهي تطعن حتى الموت المذاهب الرئيسية للحضارات الأخرى، التي بقيت فقط كدعائم أو مستحاثات. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الأفكار المنتصرة عن التحول الاجتماعي والشخصي، بعد أن أضرمت النار فـي العالم من خلال الثـورة أو أخضعته من خلال الملكوت، كانت قد بدت حينئـذ، في لحظة انتصارها، كما لو أنها تذبل وتموت؛ ولذلك فقد أصبح حوار التقاليد الفلسـفية الرئيسية للبشـرية ملتقى للأموات. لقد عمدنا إلى إثارة الإرادة المحولـة من خلال القصص الملحمية عن التقدم الحتمي استنادا إلى فرضيات لم نعد قادرين على الإيمان بها.

وعلى أي حال، فقد تعرضنا للرفض باستنتاج أن كل ما تبقى لنا هو أن نغني في أغلالنا، وأن نسحر أنفسنا، وأن نجرب الملذات الخاصة، وأن نعيد اختراع الخُلُق القديم للصفاء. وهنا سـيعني الإبعاد التهكمي الاستسـلام والمـوت. كانت أمامنا على الدوام الصيغـة الأخلاقية الدائمة لحضارتنا، التي جعلت منها روايات القرنين التاسـع عشر والعشرين الوميض الأخير لضوء ذاوٍ: أنت تغير نفسـك، على الرغم من أنك لا تستطيع تغيير العالم؛

والسبيل لتغيير نفسك هي أن تحاول تغيير العالم - عالمك أنت - على الرغم من أنك لا تستطيع تغييره. قلنا إن هذه المعتقدات حقيقية، وأردنا اكتشاف طريقة الفعل التي تؤكد حقيقتها وطريقة التفكير التي تُجَنبها مظهر السخافة.

يقظتا الذات

تستيقظ الذات مرتين. الأولى تأكيد الوعي، ومن خلال الوعي، تأكيد الشخصية المتميزة. ونحن نؤكد الوعي بالدخول بالكامل في تجربة الحياة الواعية. إن الدخول إليها بالكامل يعني توسيعها، وتمديد حدودها. وعلى أي حال، فهذا التمديد يؤدي إلى تجربة معاكسة، من فقدان الوعي والهوية المتميزين. ولشعورنا بالذعر، فنحن نتراجع حينئذ إلى قلعة الذات الواعية، متمسكين بقوة ووضوح جديدين بما خاطرنا بفقدانه. ويتمثل التناقض المحوري لليقظة الأولى للذات في أننا يجب أن نخاطر بفقد الإحساس بالذات، أي باستحواذنا على الوعي، وتمسكنا بتميز الشخصية، لإعادة توكيدها بصورة أفضل.

قليلون هم المفكرون في تقليدنا الغربي الذين قاموا، مثل أفلوطين، باستكشاف هذا التناقض. وعلى أي حال، فطوال قرون، مثل ذلك موضوعا مألوفا للمناقشة بين فلاسفة الهند القديمة.

هناك اتجاهان يمكننا فيهما أن نمدد ونخاطر بتجربتنا للوعي بالذات، ففي أحد الاتجاهين، ندخل بصورة أكثر اكتمالا إلى حياة جسدنا الخاص، والذي يتوقف عن أن يبدو غريبا بالنسبة إلينا؛ إذ يصبح الوعي خريطة مفصلة لحالاتنا الجسمانية من الألم، أو البهجة، أو الإدراك، ويتحول العقل إلى ما اعتقد سبينوزا (*) أنه كان كذلك دائما، أي فكرة الجسد. وكلما ازداد اكتمال تماثُل الوعي مع الجسد، بتعقب أخلاطه humors وتغيراته عن كثب ورفع الشبكة المطلقة التي نفرضها عادة على الإدراك، ازداد حجم خسارة الإحساس بالتميز. إن العالم الظاهر برمته، وذاتنا المتجسدة بداخله، يبدأ الآن بالانحلال إلى

(*) Spinoza: باروخ اسبينوزا (1632 - 1677)؛ فيلسوف ولاهوتي هولندي [المترجم].

وهج غامض، أو شـــفق من الإحســـاس بالذاتية المتميزة التي دعمناها ما بقينا، متيقظة ومســـلحة، ضمن حصن الوعي، ونحن نراقب الجسد والعالم بقلق ومن بُعد.

وفي اتجاه آخر، نحن نترك هذا الحصن لأجل ضربين من الاستغراق: الاســـتغراق في نشاط ما، تجري معايشته على أنه مستحوذ تماما إضافة إلى كونه مبررا لذاته، والآخر اســـتغراق في رؤية للعالم الظاهر حولنا، تتم معايشتها باعتبارها كافية للفت انتباهنا.

بوســـاطة أول هذين الضربين من الاستغراق، نستسلم إلى عمل يُسكن لفترة كل تململنا وقلقنا. وفي الاستســـلام له، على أي حال، نحن لا نشعر بأي ضجر لأنه يبدو كبيرا بما فيه الكفاية لشغل كل حياتنا الواعية مادمنا نقوم بـــه. وتتغير تجربتنا مع الزمن، فنخضـــع للحركة والتحول، ما يجعل الإحســـاس بالزمـــن حقيقيا. ومع ذلك فـــإن الزمن كانحـــدار – لا يمكن السيطرة عليه – نحو الموت، والذي يُعلق ظاهريا.

وبوساطة الثاني من نوعي الاستغراق هذين، نجد عيوننا مفتوحة على العالم الظاهراتي، الذي يظهر لنا وكل اختلافاته وتألقه مبرزة كما لو أننا في حلم. وهو يســـتحوذ على انتباهنا بالكامل إلى درجة أنه لا يبقى شيء من هذا الانتباه، كبقية من الشك، والسخط، والارتياب.

يفضي كل من نوعي الاستغراق هذين إلى الخارج، وكلاهما يمثل تحسينات على تجربتنا الرئيســـية للوعي بالذات وبالاختلاف، ومع ذلك فكلاهما يهدد أيضا ما يحسنه، مما يقوض وضوح الحد الفاصل بين الذات وما يقع خارجها، ويضعف التيقظ للمسافة التي تعتمد عليها تجربتنا للوعي.

ومن الهبوط إلى الجســـد والصعود إلى نوعي الاســـتغراق هذين، نحن نتراجع، مذعوريـــن ومعززين، إلى جدران الـــذات المحمية. وهذا الخروج والرجوع، وهذا التوسيع والتضييق، وهذه الحركة اللانهائية بين المستويات المختلفـــة للوعي هي اليقظة الأولى للذات، يقظة على تجربة الشـــخصية المتميـــزة والروح المتجســـدة. وهي تحدث تحت ظل مـــزدوج، ظل الحاجة إلى التعامل مع النـــاس الآخرين، وظل الحاجة إلى القبول بالبنية المنظمة للمجتمع الذي نجد فيه أنفسنا.

ونظرا إلى احتياجنا إلى الآخرين في كل شيء، من الرزق المادي للحياة إلى تأكيد إحساسنا بالذات، مع خوفنا منهم باعتبارهم تهديدات لوجودنا المستقل، نحن نتحرك بصعوبة بين القُرب والاتقاء. وفي العادة، نحن نستقر على مسافة متوسطة غير محددة المعالم.

وبالاعتــراف بأن تنظيم المجتمع يعني ببســاطة الإيقاف المؤقت لمعركة مــا أو احتواءهــا، التــي قد تبدأ ثانيــة في أي لحظة - وهــو تنازع حول شروط ادعاءات الناس بعضهم على بعض - نحن نسعى إلى دعم القواعد، والأولويــات، وفنون الأدب التي تمحو من الحياة الاجتماعية بعض تياراتها المستبطنة من الهمجية والخطر.

إن اليقظــة الثانية للذات هي أن نكتشــف داخل أنفســنا الطلب على اللانهائــي، على المطلق. وبمجرد اكتشــافه، فهو لا يقاوم؛ ويجب أن يُعاش بالفعل. وتعمل المعايشة على تغيير معنى كل شيء جربناه قبل ذلك. وبالتالي فإن اليقظة الثانية تمثل ثورة في تجربة الوعي والاختلاف.

وهي تحدث في بادئ الأمر على شــكل بعــض التوقفات وتغيير الاتجاه فيمــا يتعلق بالتجارب المميزة لليقظــة الأولى. وبمجرد أن نفهم طبيعة هذه التوقفات وتغيرات الاتجاه، يمكننا أن نرى كيف أن حدوثها قد يدعمه انتشار بعض المعتقدات عن الشــخصية والمجتمع، وكيف أن التعبير عنها قد يتطلب إحداث تطورات في الفكر وفي السياســة. إن اليقظة الثانية ملازمة لتاريخ الديموقراطية وكذلك لتقدم تبصرنا بالتغييرين الاجتماعي والشخصي.

ثمة حدثــان مرتبطان يقعان فــي الأصل من اليقظــة الثانية للذات. أحــد الحدثين هو اكتشــاف اغترابنا عن العالمــين الاجتماعي والطبيعي، ولامبالاتهما أو مناهضتهما لخاصيتنا من اللانهائية، وبمعنى آخر، اكتشاف الزيد excess على الظروف والبنية.

نحــن كائنات طبيعيــة، وقدراتنا علــى التجاوز تُؤذن بهــا خصائصنا الطبيعية، بداية من لدونة الدماغ. وعلى أي حال، فالطبيعة، التي لا يمكننا معرفتها إلا بوســاطة تخطٍ هــش ومؤقت لقدراتنا على اســتبصار عالم أعمالنا الخاصة، لا تُبالي بجهدنا لجعل أنفســنا أكثر ربانية، وتحكم علينا بالإحباط والانحلال.

ونحــن كائنات اجتماعية، يتعين علينا التعبير عن قدرتنا على التجاوز في ممارســة قوة لتحدي وتغيير السياقات الراســخة للحياة والفكر إذا أردنا أن نعبر عنها مطلقا. وفي وســعنا أن نعبــر عنها بقدر يزيد أو ينقص. وعلى أي حال، فليســت هناك ثقافة أو مجتمع وجد حتى الآن قد اعترف أبدا أو رعى هــذه القدرة بما يكفــي لتبرير قيامنا بإلقاء أســلحتنا. وبالتالي فإن التباعد عــن الطبيعة وتحويل المجتمع يمثلان الأجوبة التــي لا غنى عنها فيما يتعلق باكتشاف اغترابنا.

أما الحــدث الآخر الذي يقع في أصل اليقظة الثانيــة للذات فهو إقرارنا، بجانب اغترابنا عن العالمين الطبيعي والاجتماعي، بالطبيعة اللانهائية لاشتياقنا إلى الناس الآخرين. فنحن نطلب منهم، من بعضهم، أكثر مما يمكن لأي إنسان أن يعطي لآخر: ليس فقط الدعمان المادي والأخلاقي فقط، بل القبول والتطمين المطلــق بأن هناك مكانا لنا فــي العالم باعتبارنا الأرواح المتجســدة والكائنات المتجاوزة للســياق التي نحــن هي حقا. وبالتالي، فكل شــيء يمكننا أن نمنحه بعضنا لبعض يدل ضمنيا على وعد لا يمكن لأحد أن يحافظ عليه.

إن الحــل الوحيــد، كما نعلم، هو ممكــن بالكاد فقط: الحــب، كما يُفهم باعتباره تخيل وقبول الشخص الآخر، كما هو ذلك الشخص عليه الآن وما قد يصير إليه، ليس كإســقاط لحاجتنا. الحب الذي يُمنح بحرية وبالتالي يُرفض أيضــا بحرية، والذي لا يكتمل إلا عندما لا يكون ملوثا بإحســان الحامي على المحميين، والذي يخترق بصورة غير مســتقرة روتينات الحياة المشتركة ويذوي مع ابتعاده من الحقل الجوهري للقاء الشخصي إلى الحياة الأكبر للمجتمع.

إن الحدثين الواقعين في أصل اليقظة الثانية للذات يشكل أحدهما الآخر. نحن متباعــدون عن العالم الطبيعــي والاجتماعي الذي يُرهق جهودنا لتطوير أنفســنا، والاعتراف بعضنا ببعض، ككائنات قادرة على تخيــل وقبول بعضها البعض. نحن يطالــب بعضنا البعض بما يبدو أن الطبيعة والمجتمع ينكرانه علينا.

يمكــن أن تحدث اليقظة الأولى للذات في أي مكان وأي زمان، في أي مجتمع وثقافة. أما اليقظة الثانية للذات فهي اكتشــاف واضطراب أيضا، اكتشــاف ســر لا نهائيتنا واضطراب الترتيبات والمعتقدات التي تخفيه أو

تقمعــه. وبرغم أنه يمكن تصوره مســبقا في أي مــكان وأي زمان كنبوءة، فإن حدوثه المنتظم في الحياة الإنســانية يمثــل إنجازا جماعيا بالإضافة إلى كونه فرديا. وهو لا يزدهر إلا في حقل أُعِد بوســاطة إعادة بناء الفكر والمجتمع. وهو ليس معجزة؛ بــل هو إنجاز. ويمثل تقدمه جزءا كبيرا مما يبرر مشروع التجريبية الديموقراطية ومبادئ البراغماتية المردكلة.

متطلبات اليقظة الثانية

كيــف يجب أن يعيــش الناس الذين تمثل لهم هــذه اليقظة الثانية للذات مثالا هاديا؟ في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، علينا أن نســتخدم التكرار، المتجسد في الممارسة الموحدة وفي الماكينات، لإفساح مجال زمني لما لا يمكن تكراره حتى الآن. وبالتالي ففي الحياة الأخلاقية، علينا أن نستخدم الترتيبات المعتادة - أي الفضائل - لكي نكون أنفسنا عن طريق تجاوز أنفسنا.

هناك ثلاث مجموعات من الفضائل: تلك المتعلقة بالارتباط، والتطهير purification، والتأليه. تتعلق فضائل الارتباط والتطهير بجانبين مختلفين من تجربتنا الأخلاقية. وهي واقعة في المســتوى نفسه، وهي تكمل وتتمم إحداها الأخرى. أما فضائل التأليه فتقع في مســتوى آخر، وهي تستلزم اليقظة الثانية للذات، وهي تغير تجربة ومغزى الفضائل الأخرى.

إن فضائــل الارتبــاط - أي الاحترام، والتســامح، والإنصاف - تتعلق بالطريقة التي يتعامل بها بعضنا مع بعض. وفي شــكلها الأولي، غير المُعاد بناؤه، فهي تحقق هذا التعامل من دون الاســتفادة من اكتشــافات اليقظة الثانية. تســتند هذه الفضائل إلى مقــدرة على كبح تمركزنا الذاتي، الذي يســتعبدنا بينمــا يضطهد الآخرين: هي تحيزنا مــن حيث وجهات النظر والمصالــح. إن الاحترام هو الاعتراف الفردي بإنســانيتنا المشــتركة، أما التســامح فهو القيد الذي نفرضه علــى التعبير عن وجهات نظرنا وتبرير مصالحنــا، بحيث يمكن للآخرين امتلاك المســاحة اللازمــة للتعبير عن آرائهم وتبرير مصالحهم، في حين أن الإنصاف هو معاملة الناس الآخرين بالمعايير التي تخفض ســعر الإخضاع وتبدد الشــخصية والذي يجب على كل منــا أن يدفعه للارتباط بالناس الآخرين. إن التعامل بإنصاف يعني أن

يســاهم المرء بأقصى ما يمكنه لتحقيق هذه الغاية، بالنظر إلى ما يمكننا وما لا يمكننا فعله وتغييره هنا والآن.

إن فضائل التطهر – أي البساطة، والحماس، والانتباه – تتعلق بصعود الذات أثناء يقظتها الأولى. وهي تعد أو تُدرك الأشكال التوأمية للاستغراق، المميز لهذا الصعود، في النشاط المستغرِق تماما أو في تلقي العالم الظاهر. إن البساطة هي إزالة الفوضى، وخصوصا فيما يتعلق بالارتباط بالأشياء، وتقليص الدفاعات. وهي تُعد صعودنا بنزع سـلاحنا وبتركيزنا في الوقت نفســه، أما الحماس فهو استعداد المرء لوهب نفسه إلى نشاط ما، والذي بمجــرد أن يُرى أنه لا ينتهك فضائل والتزامات الارتباط، فهو يســتغرقنا لفترة من دون بقية أو تحفظ ويبدو أنه ســرمدي ما دام موجودا. والانتباه هو الاتجاه إلى العالم الظاهر، المتلقى في الإدراك والمتمثل في العقل، ككل متعدد الأجــزاء لكنه مترابط تماما، ومفعم بالاختلاف والتألق. وبرغم أن الانتباه قد يبدو ســلبيا بقدر كون الحماس نشطا، فإن فينومينولوجية كل من هاتين التجربتين تكذب هذا التباين الظاهر. وفي الحماس، نستشــعر الإحساس بالاعتقال، وفي الانتباه بتحسين وتوسع الوعي، ويتمثل منتجهما في تجربة عقل لا يُفقد فيه شيء.

أما فضائل التأليه – أي الانفتــاح على التجارب الجديدة والانفتاح على الشــخص الآخر – فهي المصادر التي ننشدها والغايات التي نتحرك نحوها أثناء اليقظة الثانية للذات. ومن خلالها، نحن لا نصبح آلهة لكن أكثر ربانية، ونحقق اللا نهائية بداخلنا. وهي متعلقة بعضها ببعض؛ فكل منها يُعدنا للآخر بصــورة أفضل. ومن بين الأهداف الرئيســية للثقافة التجريبية والسياســة الديموقراطية هو أن تمنحنا فرصة أفضل لمعايشتها والربط بينها.

يُظهر الانفتاح على الجديد العلاقة الحقيقية بين الإنسانية الفردية أو الجماعية وبين السياقات المنظمة للمجتمع والثقافة: أنها متناهية بالنسبة إلينا وأننا لانهائيين بالنســبة إليها. وباعتبارها أكثر من تلك البنى المعيبة، والقابلة للإصلاح، والمشــروطة، والعابــرة التي هي عليه حقا، فهي تصبح أصنامــا. وعندما تصبح أصناما، علينــا أن نحطمها لمنعها من امتصاص الحياة التي تعود إلينا باستحقاق.

يتحقق الانفتاح على الشخص الآخر بأكمل صورة في الحب الشخصي، أما في صورته الأكثر انتشارا والأضعف، فهو يصبح الثقة العليا التي تعتمد عليها ممارسات التعاون التجريبي. وعلى أي حال، فإن تعميم مثل هذه الثقة بين الغرباء لا يمكن إنتاجه بواسطة تغيير الموقف بمفرده؛ فهو يتطلب أيضا تغيير الترتيبات والمواهب بصورة متوافقة مع الخطوط التي استكشفناها في موضع سابق: وبالتالي، ومرة أخرى، الارتباط بين تقدم الديموقراطية ونجاح اليقظة الثانية للذات.

تعدل ممارسة فضائل التأليه مغزى ومحتوى فضائل الارتباط؛ وهي تحول الاحترام إلى الحنان أو المشاركة الشعورية (غير الملوثة بالمواربات المدافعة عن ذاتها للإحسان المستبد)، والتسامح إلى التضحية بالذات، والإنصاف إلى الرحمة. وهي تحول أيضا التجربة - المحورية لفضائل التطهير - المتعلقة بفقدان الذات لاستعادتها بصورة أفضل. أما صعود الذات، من خلال البساطة، والحماس، والانتباه، فيمر الآن بعملية إعادة توجيه حاسمة؛ فبدلا من الابتعاد عن المشاكل للعثور على رباطة الجأش، تبحث الذات عن المشاكل لاكتشاف، وتوكيد، والتعبير عن لا تناهيها هي.

13

الفلسفة:
ما بعد العلم الفائق والاعتماد على النفس

«ليست الفلسفة فرعا علميا بين فروع أخرى، ولا فرعا رئيسيا؛ بل هي الخيال في حالة حرب، تستكشف ما لا تسمح الطرق والخطابات الراسخة بالتفكير فيه ولا بقوله»

المؤلف

عادة ما كانت الفلسفة إمّا علما فائقا Superscience أو اعتمادا على النفس Self-Help. وفي أغلب الأحيان، كانت اعتمادا على النفس متنكّرا على هيئة علم فائق.

وبالعلم الفائق أعني زعم المعرفة العامّة والتأسيسية، الأكثر شمولا من المعرفة العميقة لكن المغلّفة التي يمكننا اكتسابها حول مفاهيمنا الخاصة، والأكثر أساسية من المعرفة غير المعصومة والمبهمة التي يمكننا تحقيقها من خلال العلم. إنّ فكرة أولانية primacy الشخصي على اللا شخصي، في المعرفة وكذلك في القيمة، مميتة بالنسبة إلى زعم العلم الفائق.

وبالاعتماد على النفس أعني بالتحديد ما تصفه الكلمة عادة في سوق الكتب: تعليمات تتعلق بكيف يمكن أن تكون سعيدا وناجحا في عالم يسمح لنا بقدر قليل من السيطرة على الظروف المحدِّدة لحياتنا.

إن تخفّي الاعتماد على النفس كعلم فائق هو عرض صيغة لكفاحنا مع القَدَر والحظّ، وكذلك مع القيد الاجتماعي والانقسام الداخلي للذات، في صورة خطاب متعلق بالحقيقة المطلقة أو المعرفة السامية. وهذه الرابطة بين ضرورة الحياة ورؤية العالم هي العلامة المميزة للتجربة الدينية. إنّ طَمر الاعتماد على النفس في العلم الفائق هو ادّعاء الفلسفة القيام بمهمة الدين، وهو ادّعاء لا يمكن للفلسفة الإيفاء به إلا بشكل ناقص للغاية، وحتى حينئذ فليس إلا بواسطة المخاطرة بأعظم الإسهامات التي كانت قادرة دائما على تقديمها للإنسانية، والتي يمكنها الآن تقديمها للديموقراطية.

إنّ الشراكة بين العلم الفائق والاعتماد على النفس قديمة، وأحد أكثر نماذجها تحققا بالكامل هو فلسفة الفترة الهلينية (*) وعلى أي حال، فقد حققت الآن أهمية جديدة وخاصّة عبر توليفة من نقص الإيمان بالله والكفاح للإيمان بالناس العاديين. لا يمكن إلا تشديد الرغبة في وريث للدين بفعل صعوبة الإيمان الديني العلني، كما أن العقيدة الديموقراطية لاختراع الذات الفردية والجماعية زادت القيمة الموضوعة للأفكار التي تُخبرنا بصورة جازمة بكيف وفي أي اتّجاه يمكننا إعادة اختراع أنفسنا.

إن تنفيذ خطة إسناد الاعتماد على النفس على العلم الفائق يعاني، على أي حال، من عيب قاتل. ليس هناك علم فائق، أو على الأقل ليس واحدا يمكن للفلسفة أن تأمل ترسيخه. عندما ننظر إلى ما وراء التجربة العادية للتوجيه فيما يتعلق بالاعتماد على

(*) Hellenistic: الفترة الهلينية (323 ق.م ــ 27 ق.م): الفترة الممتدة من وفاة الإسكندر المقدوني إلى ارتقاء الإمبراطور أغسطس عرش روما، وقد تميزت هذه الفترة بهيمنة الممالك الإغريقية – المقدونية في الشرق، وبروز سلطان روما في الغرب [المترجم].

النفس، علينا أن نبحث عن الإلهام حيثما أمكننا أن نجده: ومن ثم، في الفنّ والأدب، في الدين والسياسة، في المباهج البسيطة والصراعات الكبرى، في الإحباط والتحرّر من الأوهام.

إن تضاؤل أملنا في تضمين الاعتماد على النفس في العلم الفائق يهدّد بترك الفلسفة من دون وجهة نظر داعمة لمهمتها. وإذا فشل هذا الأمل بما فيه الكفاية، لا يتبقى شيء للفلسفة سوى صورة زائفة عن الفكرة القديمة للعلم الفائق. وهنا تصبح الفلسفة شُرطة للفكر، تُحاول أن توضّح المفاهيم التي أصبحت الآن فارغة من المرجعية وتنظيم الطرق التي سُلب الآن منها المقصِد. تقدّم هذه العملية الشرطية خدمة لا يهتمّ أحد باستخدامها، وسرعان ما يجد ممارسوها أنفسهم لا يتحدثون إلا بعضهم إلى بعض.

هناك شيء يمكن، ويجب أن، يُستنقذ من حطام الادّعاء بوجود علم فائق ومن فشل زواج العلم الفائق بالاعتماد على النفس. يجب ألا نبدو مُجبرين على الاختيار بين فكرة العلم الفائق والاعتقاد بأن كلّ المعرفة هي مجرّد معرفة متخصّصة في مجال معيّن. وبمجرد أن نفهم ماهية الخيار الثالث ـ كونه طريقة للتفكير ليست هي العلم الفائق ولا الاعتماد على النفس ـ سنكون قادرين على استخدامه للمساعدة في تنوير وحتى إلهام ممارساتنا المتعلقة بإعادة اختراع الذات الفردية والجماعية. وسنجد فيها أداة قويّة لتجنّب التحنيط الشخصي والوثنية المؤسساتية. وستخدمنا باسم الديموقراطية في جهودنا للعيش من أجل المستقبل كطريقة معيّنة للعيش في الحاضر، باعتبارنا الكائنات المتجاوزة للسياق التي نحن هي.

إن الفلسفة التي توقّفت عن التعلل بأمل إسناد الاعتماد على النفس إلى العلم الفائق توجد في الحالات العملية لمجال مهني في سلام مع موسوعة المجالات المتخصّصة في النظام الجامعي. وعلى أي حال، فلإيجاد شيء مفيد لعمله، والهرب من عمل الشرطة الفكرية التي تستحق السخرية منها، وإنقاذ اللؤلؤة العقلانية في المحارة الباطنية لزواج العلم الفائق بالاعتماد على النفس، وتطوير

برامـج فكرية مثل تلـك الملخّصة على هذه الصفحات، لا تسـتطيع الفلسفة أن تتعايش بسلام مع هذه المنظومة من المعرفة المتخصّصة، فيتعين عليها أن تُخلّ بالسلام.

في النظام الجامعي، يتماسـك كلّ من المجالات المتخصّصة بواسـطة صمـغ مزدوج: مـادة بحثية معرّفة كمجال معيّن من الظواهر، وممارسـة تحليلية وجدلية، ويتمثل غرور الأساتذة في أن المادة والطريقة تسيران معا بصـورة طبيعية، فهم يعتقدون أنّ طريقتهم فـي التفكير والمجادلة تتلاءم بأفضل صورة مع المجال الذي يسـاعد على تعريف فرعهم العلمي، برغم أنّها قد تنطبق أيضا على الظواهر المتعلقة بالمجالات الأخرى. وعلى سبيل المثال، قد يفكّر عالم الاقتصاد في أنّ تخصصه يتمثل في كل من دراسـة الاقتصاد والتفكير كاقتصادي، مما يعني أن يفكّر وفقا للممارسة التحليلية التقليديـة التي تم تدريبـه عليها. وبمجرد أن يصبـح واثقا من امتيازات هذه الممارسـة، فمن المرجح أن يبدأ تطبيقها على المجالات المجاورة، مثل السياسـة أو علم النفس. وعندئذ فقط يبدأ الزواج القسري بين الطريقة والمادة في الانحلال.

إن الرغبة في التعامل مع الطرق السائدة في كلّ فرع علمي كأنها جوهرية لمادة البحث ومعبّرة عن مظهر فريد وباقٍ من الفهم الإنساني ليست أكثر ضررا في أي مجال منها في دراسة المجتمع والثقافة، لأنها تكـون هناك أقرب احتمالا لحرماننا من المعرفـة العميقة والتحوّلية التي يمكننا تمنّي تأمينها حول الإنسـانية وإبداعاتها. فقط بواسطة النصر المؤلم للرؤية على الطريقـة، أي التدمير الدوري للطريقة من أجـل تعميق الرؤيـة، يمكننا أن نتمنّى تحسـين البصيرة. وفي غياب هذا الضغط، يبقى الفكر معرّضا لخطر مستمر لأن يتعرض للإغواء بواسـطة الدافع للبس بين أعرافه وبين الحقيقـة، وبين الواقع وبين الضرورة. وحينئذ فقط بعض الثورة غير المتوقّعة توقفنا فجأة وتوقظنا علـى أقصى حدود فهمنا. تـؤدي مثل هذه المقاربـة لتطوير المعرفة إلى إفساد فهمنا وتفشـل في إنصاف قدراتنا المحدِّدة لإنسانيتنا من المقاومة، والتجاوز، والسمو.

أما كون هــذه العيوب تُربك تفكيرنا حتى فــي العلوم الطبيعية فمن الممكن إظهاره بالمســار النمطي لأحد الاختصاصيــين الأكاديميين؛ فهو يتقــن في المراحــل المبكّرة من تدريبه جهازا تحليليــا وجدليا، وبعد ذلك يصرف معظم حياته المهنية اللاحقة في تطبيق الماكينة التي يتم تحسينها ببطء ولكن من دون تحدٍ على مادّة متغيرة. وهو نوع من استســلام الروح للبنية، أو الموت البطيء والمتكرّر، الذي نخضع كلنا له. والفلســفة حينئذ هي الشــريعة المتحــرّرة، القوية، لأنهــا لا تتحدث من النجــوم لكن من الداخــل، والمدافعة عن الرؤية ضدّ الطريقــة الحصرية وعن الروح ضدّ البنية الراســخة. وهي البقية المتخلفة عن العمل الجماعي المنظّم للعقل، والبقية المنقِذَة لأنها غير مُســتوعَبة جيدا ومقاوِمة للاســتيعاب. وتعمل أفكارها العامّة في خدمــة تحريضها لثورات معيّنة. وهذه القوّة المتبقية والتي لا يمكن احتواؤها من الإخضاع هي ما يبقى من المشــروع المُخزي لوجود علم فائق فلسفي.

إن الخيــال، كما تتذكّر، ليس مَلَكة منفصلــة للعقل، بل هو العقل نفســه كما يرى في جوانبه الأقلّ حوســبة والأقلّ صيغية. وليســت الفلسفة فرعا علميا بين فروع أخرى ولا فرعا رئيسيا، بل هي الخيال في حالة حرب، تستكشــف ما لا تسمح الطرق والخطابات الراسخة بالتفكير فيه ولا بقوله. أما إذا كانت هذه الخطابات والطرق لا تفكّر فــي، ولا تقــول، مثل هذه الأفكار، لأنه لا يمكن فــي الحقيقة أن يتم التفكيــر فيها وقولها، أم فقط لأنه لا يمكن التفكير فيها وقولها حتى الآن، فــإن ذلك مــا يجب أن يكون دائما أحد الاهتمامات الرئيســية للتفكير الفلسفي.

تبقى الفلســفة أكثر إخلاصا لهذه المهمّة وأكثر فائدة بالنسبة إلينا عندما يشنّ العقل المسلّح هذا الكفاح في روح الحروب الشاملة للقرن العشــرين، وليســت الحروب المحدودة للقرن الثامن عشر. إنّ الهدف المميز لمثل هذه الحرب الشــاملة فــي الفكر هو تطوير طريقة للتفكير والفعل باســتخدام الحقيقة الأهمّ حول أنفســنا: امتلاكنا لفائض من التجربــة غير المفســرة والقــدرات المُهدرة على البنــى، ومن التنظيم

والفكر، التي من شـأنها أن تحتوينا، تمنح البراغماتية المردكلة وسيلة متميّزة لهذه الغاية، فهي تريد تطوير طريقة التفكير التي، ولأنها تمنح تعبيرا مباشرا لقدراتنا المتبقية، أي مخازننا السرية للانهاية، ثبتت فائدتها في كلّ شيء يؤنّسن العالم ويؤلّه الإنسانية. إنّ الطريقة الأساسية للحرب الشاملة هي التعبئة الإجبارية والانتقائية للطرق والخطابات المتوافرة، والمضطربة كما يلائمنا نحن وليس هي، من أجل غاية قول قطعة صغيرة مما تعتبره متعذر الوصف، وفعل قليل مما تفترض أنه مستحيل.

لأي غرض إذن يمكننا أن نستخدم الفلسفة؟ في المقام الأول، يمكننا أن نستخدمها لإجراء تغيير جذري في الفروع العلمية كما يتم تنظيمها والتمييز بينها بواسطة التنظيم المهني للمعرفة المتخصّصة. ومن هذه الناحية، فهي تعمل كترياق ناقص للمعتقدات الخرافية.

وفي المقام الثاني، يمكننا أن نستخدمها لتنوير ممارساتنا من اختراع الذات الفردية والجماعية. أما كيف يمكنها أن تنوّر كلا من جهودنا الجماعية لتمكين الإنسانية من خلال التقدّم المادي والديموقراطية وتجاربنا الفردية في المغامرة الأخلاقية، فقد كان موضوع الفصول الأربعة السابقة من هذا الكتاب. وعند استخدامها بهذه الطريقة، لا تطرح الفلسفة برامج شاملة من أجل إصلاح المجتمع أو إعادة توجيه الوجود. كما أنها، على أي حال، ليست مقتصرة على تقويض سبل الإجحاف الفكرية التي تثبّط وتضلّل كفاحنا لبناء الذات الفردية والجماعية، بل إن لها رسالة. وتتمثل الرسالة في أنّنا يجب أن نعيش من أجل المستقبل كطريقة محدّدة للعيش بصورة أكثر اكتمالا وأكثر كلية في الحاضر، من دون أن نستسلم، بعيون متيقظة تماما. وهذه الرسالة، المنقولة في لغة تخص زمنا معيّنا، هي ما يبقى بحق من فكرة الفلسفة كتمرين في الاعتماد على النفس.

تتعارض هذه الفكرة عن مهمة الفلسفة مع تباين آخر يرتبط بالتباعد بين الاعتماد على النفس وبين العلم الفائق، لكنه يختلف عنهما: مقارنة هيوم Hume بين تدمير العادات الاجتماعية والأعراف العقلية تحت

ضغط عقل واثق من قدرته على فك مغاليق أســرار العالم والرغبة في تقبّل حُكم الأعراف والعادات من أجل الاســتمرار في العيش والتواصل بصورة أفضل. إنّ الأمل بالنسبة إلى المعرفة من وجهة نظر النجوم، غير المحدودة بظروف أيّ عامل إنســاني، ينشــأ عن الفكرة الخاطئة القائلة بأن هذه الظروف ليســت ســوى حجاب علينا أن نخرقه من أجل رؤية العالم كما هو عليه حقا.

يــؤدّي ادّعاء البصيرة المطلقة إلى تعارض المســلّمات الاعتباطية مع الشــكوكية الذاوية، مما يقوّض الأعراف والعادات التي تشكّل، بالنسبة إلينــا جميعا «الملاط الاجتماعي والعقلــي للكون». عندما يتوقّف ضبط البصيرة التأملية من قبل ممارســات العلوم الطبيعية وربطها بأدواتها، فهــي تصاب بالهذيان، ونحن نهرب من هذا الهذيان بإعادة التعاطي مع النــاس الآخرين في العالم الاعتيادي والتقليــدي الذي بدا وكأن تأملنا الميتافيزيقي قد خلّصنا منه. وحينئذ ســتكون النتيجة الثمينة للتفلسف philosophizing ســلبية ليس إلا؛ ففي أثناء زياداته، قد يســاعد على إسقاط الخرافات التي تقف كعقبات غير ملموسة للتحسين الاجتماعي والأخلاقي للإنسانية.

وهذا التباين المفترض، بنتيجتــه المحافظة المنظورة المتنكّرة كرصانة وواقعية، يســتند إلى إنكار فكــرة العقل، والــذات، والمجتمع التي مثّلت الفكــرة المحورية لهذا الكتاب. ولأن ســياقاتنا تجعلنا من نحن، ولأننا لا نســتطيع أبدا تمنّي التحرّك في فضاء معدوم السياق فوقها، أو أن نرى بصــورة غير متوقعــة بعينى الله، علينا في الحقيقــة أن نتخلى عن تلك الرحلة التي تنتهي بالهذيان.

إن الاستســلام للعــادات والأعــراف، على أي حــال، لا يمثل إهانة لادّعاءات الاتّصال والارتباط أقل مما تمثله الرغبة في إدانة ممارساتنا الاجتماعيــة والعقليــة من وســط هذيانــا التأملي. يمنعنــا مثل هذا الاستســلام من اعتراف بعضنا ببعــض كالكائنات الأصليــة المتجاوزة للســياق التي نحــن عليها في الحقيقة أو يمكننــا أن نصبح إياها؛ فمن المســتحيل أن تكون محترما من دون أن تكون محطّما للأصنام. وليست

هناك مشـــاركة في الحياة الاجتماعية تسمح لنا بالعيش كما نحن عليه حقــا، والتي تتجاهل الطريقــة التي تصبح فيها قدراتنـــا على التجاوز منطمرة في تجاربنا المتعلقة بالاتصال، وليســت هناك مشـــاركة في أي عالم اجتماعي تتوافق مع صعودنا الفردي والجماعي، والتي تتوقّف عن البحــث عن طريقة لجعل الجانب الثاني من العقل - أي قدراته المتعلقة بالمبادرة اللاصيغية، واللانهائية التكرارية، والمقدرة السلبية - مُبرزا في تجربتنا الاجتماعية العادية.

إن محصلــة إحباطنا من نتائج هذياننا التأملــي يجب، إذن، ألا تكون الاستســلام للســياق الراســخ للنظام والمُعتقد كما لو أنّ أحلامنا المفرطة ليســت لها نتائج تتعلق بإعادة صنع عالمنا. بوســعنا أن نغيّر السياق، وفي الحقيقــة، يمكننـــا أن نغيّر بمرور الزمن - الزمن السِّــيَري وكذلك الزمن التاريخي - من طبيعة علاقتنا بجميع السياقات.

ويمكننا عمل ذلك بإصلاح جميع مؤسساتنا وممارساتنا بحيث يمكننا أن نوجد بإخلاص أكبر في العالم، عالمنا، وخارجه في الوقت نفســه، أو - لو أردنا اســتخدام عبارة مقدّسة hallowed - بحيث يمكننا أن نوجد في العالم من دون أن نكون منه.

وهــذه الحالة الثالثة - الحالــة الواقعة فيمــا وراء كل من الهذيان والاستسلام - هي حالة الفلسفة والإنسانية. ومن هذا المنظور، فأن تكون فلســفيا وأن تكون إنسانيا هو الشّيء ذاته. إنّ الفرضيات الأكثر أهمية لهــذه الحالة هــي حقيقة الزمن، عند فهمها كتحويــل للتحوّل، وقابلية تعديل المحتمل التي لا تُجعل ملموسة ومحدّدة إلا بواسطة ترجمتها إلى خطوات قادمة، ولانفادية قدراتنا بفعل الاتجاهات المحدودة لوجودنا.

تحدّد المواقف المصاحبة لهذا المركز الثالث سلســلة من الطموحات من أجل تحويل الإنســانية. وهي تدفعنا إلى إعادة النظر في، وإعادة صياغة، فضائــل الاتّصال والتطهير في ضــوء فضائل التأليه، وهي تتطلّب إفراغا هو أيضا انفتاح، وهي تصف اتّجاها لتطوير التجربة الأخلاقية للبشــرية فــي ظل حكم الديموقراطية والتجريبية؛ وهي تَعِد بســعادة لا تعتمد على أي وهم ولا تتطلّب أي لامبالاة.

قــد يدّعي البعض بأنه حتى إذا كان مبدأ هذا الكتاب يعرض علينا ما نحتاج إليه، فهو لا يعرض علينا ما نريد. نحن نريد مواســاة لآلام الوجود ولفراغ المعنى والغرض الذي يكتنــف حياتنا الذاوية من كل الجهات. ماذا سنســتفيد من أن نصبح أكثر ربانية في المقــدرة وفي التحكم في النفس إذا كنا في الحقيقة لســنا الله، بل كائنات محــدودة وفانية محكوم عليها بالانحطاط والموت، ومحرومة من اســتبصار لغز الوجود؟ وإذا كنا ننحدر نحو نهاية تُربكنا قبل أن تُحطّمنا، فما الخير في تسريع السرعة المحسوسة لاستعراضنا السخيف هذا؟

إن هذا الاعتراض، على أي حـال، يخطـئ في فهم الرســالــة. فنحـن لا نعيش لكي نصبح أكثر ربانية، بل نصبح أكثر ربانية لكي يمكن أن نعيش، ونحن نتوجه إلى المســتقبل لكي نعيش في الحاضر. أما الممارســات التي نخترع فيها أنماط المســتقبل المختلفة فتُسقط فوقنا عاصفة من النيازك غير المحسوســة، كما أن الأخطار التي تُخضعنا لها هذه الممارســات، أي الصدمات، وصنوف الأذى، والمباهج، تضرب وتُحطّم الدروع التي نحتضر جميعــا داخلها ببطء. وهي تمكّن كلا منّا من العيش في الفعل وفي العقل حتى يموت على حين غرة.

وهي تفتحنــا على الظواهر وعلى الناس من حولنا، وتعيدنا إلى الآنية النبوئيــة التــي فقدناها منذ مدة طويلة، وتمكننا مــن رؤية الآخرين ليس كرمــز في مخطوطة جماعية مقيّــدة لم نكتبها والتــي يمكننا أن نفهمها بالــكاد، ولكــن كالكائنات الأصليــة المطلقة التي يعرف كلّ منّــا أنّه منها. وهي تســمح لنا بسيطرة أكبر على أنفســنا ككائنات لا يمكن لظروفنا أن تســتنفدها مطلقا. وفي جميع هذه الطــرق، فهي تدفعنا إلى المواجهة مع الحقيقة كما هي ظاهرة، هنا والآن.

والتناقــض الحيوي لوجودنــا وتفكيرنا هو ما ننمّيــه بقوة ونراه في السياق، إلا أنه يتوقّف ببطء عن الحياة وعن الفهم إذا فشلنا في الصراع ضــدّ أوجه القصور التي يفرضها الســياق. وعندما نموت هذه الوفيّات الصغيــرة، فــإن الظواهر والنــاس الآخرين يبتعدون عنــا، ومن ثم فإن تراجعهم يتنبأ بإفنائنا.

وبالتالـــي علينا أن نعجّل ونوجّه الاختراع الدائم للجديد، بحيث يمكننا إســقاط اســتبداد الموتى على الأحياء وتوجيه عقولنـــا بصورة أكثر حرية واكتمـــالا نحـــو الناس والظواهر المحيطـــة بنا. إنّ مســتقبل التخيّل، مثل مســتقبل الديموقراطيـــة، يكمن في أن نخلق لنا فـــي المجتمع وفي الفكر فرصة أفضل لاستعادة هؤلاء الناس وتلك الظواهر.

التخيّل فوق المسلّمة (الدوغما)، والتعرضية فوق الصفاء، والطموح فوق الالتزام، والكوميديا فوق التراجيديـــا، والأمل فوق التجربة، والنبوءة فوق الذاكرة، والمفاجأة فوق التكرار، والشـــخصي فوق اللا شـــخصي، والزمن فوق السرمدية، والحياة فوق كلّ شيء.

الاستطراد الأول

الطبيعة في مكانها

«.. نحن لسنا آلهة، فقط أنصاف آلهة، أقوى من أن نكون لا مبالين، وأضعف من أن نتخلى عن ممارسة امتيازات سطوتنا على أشكال الحياة، أو حتى الكائنات غير الحية التي نتشارك معها في عالمنا»

المؤلف

في بادئ الأمر، كنا نحتاج إلى الطبيعة بشدة لدرجة أنّنا عبدناها. أما الآن، فنحن نحتاج إليها بصورة أقل فأقل. ليس بوسعنا إلغاء نتائج هذا التحرّر؛ فلا يمكننا أن نتحرك إلى الأمام، أبعد وأبعد عن الحاجة التي استحوذت علينا ذات مرّة، نحو الحرية التي تُربكنا الآن.

تمثل الحضارة الترياق لاعتمادنا على الطبيعة. وعلى أي حال، فطوال معظم فترات التاريخ الإنساني بقينا عرضة للقوى الطبيعية خارجنا وداخلنا، لدرجة أنّنا واصلنا تصوير ما هو إلهي على صورة القوى الطبيعية التي تُمسك بنا في قبضتها. كان هذا الإحساس بالضعف، والخوف، والمهابة مرعبا، لكنّه لم يكن مأساويا. لقد وجدنا مهلة

في قدراتنا على الاختراع. ومن خلال اختراع المؤسسات والماكينات، بدأنا نتغلّب على قلة حيلتنا. وبالاعتراف بأنّ عقولنا يمكنها تجاوز أجسادنا الضعيفة وظروفنا المذلّة، وصلنا إلى تصوّر إله هو، مثلنا، يسمو فوق الطبيعة.

ونتيجة لهذا التنامي في القدرات، تفكّكت تجربتنا مع الطبيعة إلى أربع قطع، تتسم كلّ منها بموقف متميز تجاه العالم الطبيعي وبصراع مميّز بين التطلّعات. ومن بين هذه الأجزاء الأربعة لتعاملاتنا المعاصرة مع الطبيعة، واحد فقط يحمل العلامات المبكّرة لاحتياجنا ورعبنا؛ ويتسم واحد آخر فقط من الأربعة بكونه تراجيديا.

أولا، هناك بهجة البُستاني؛ فنحن نتعامل مع الطبيعة كاستعداد للهروب من النزاع والكفاح من أجل الحرية الجمالية. أما كون موضوع هذه الحرية فيجب أن يكون شيئا وجدناه وليس شيئا صنعناه، فلا يؤدي إلا إلى زيادة سحرها.

لم لا نحوّل أجزاء كاملة من الأرض إلى متنزهات عالمية لمواساة الناس الساخطين بسبب إحباطات المجتمع؟ نحن نقلق حول كم يمكننا أن نسمح لأنفسنا باقتطاعه من الإنتاج لأجل الاستجمام، ونقوم بقلق بحساب شروط مقايضة سهول التندرة (*) بآبار النفط أو الأحراش بالورق. إنّ الحقيقة، على أي حال، هي أننا كلما ازددنا ثروة ومهارة ومع استقرار النمو السكاني، أمكننا أن نحوّل المزيد من الأماكن إلى حدائق. ويمكن أن تساعد أدواتنا الميكانيكية والتنظيمية على عزل جزء من الأرض عن الحيل الأخرى.

ثانيا، هناك مسؤولية المُشرف. نحن ننظر إلى أنفسنا كمديرين، مسؤولين عن الأجيال القادمة، لصندوق استهلاك الموارد غير القابلة للتجديد. ونحن نوازن بين الدعوة إلى الاستهلاك مقابل واجب التوفير، وهو قلق مبني على وهم. في التاريخ الحديث حتى الآن، لم يسبق للحاجة - أمّ الاختراع - أن فشلت في انتزاع استجابة علمية وتقنية لندرة الموارد، مما يتركنا أغنى مما كنّا من قبل. وإذا كان للأرض نفسها أن تُهدِر، كنا سنجد طريقة للهروب منها إلى التخوم الأخرى من الكون، وكنا سنعود

(*) Tundra: التَّنْدَرة: سهلٌ أجرد في المنطقة القطبية الشماليّة [المترجم].

لاحقا لزيـــارة كوكبنا المهجور والبغيض من أجل إعـــادة تخصيبه ومعاودة الإقامة فيه قبل نهايته الملتهبة. هل ســـتجفّ المياه؟ هل سينفد النفط؟ من المفيد أن نقلق وبالتالي أن نتعقّل. ومن الحماقة إنكار أنه ليس هناك حدث مثل هذا أثبت حتى الآن كونه نظيرا للإبداع.

ثالثا، هناك عجز المخلوقات الفانية. وهناك جزء صغير فقط من سكان العالم يحتمل الآن أن تهدّده الكوارث الطبيعية التي أرهقت أسلافنا - وهو عدد أصغر إلى حد بعيد من عدد ضحايا أيّ من الأمراض الرئيسية التي مازلنـــا مبتلين بها. وحتى الفيضانات والجفـــاف بدأت تتخلى عن الرعب الذي تُحدثه بسبب الحذر التقني، والاستبدال التجاري، والهجرة من الرّيف الى الحضر. وهناك، على أي حال، أحد مجالات التجربة الذي نواصل فيه المعاناة كما عانت البشـــرية دائما حتى استخدمت العقل لاكتساب الهيمنة على الطبيعة وهو تعاملاتنا مع المرض والموت. ولكوننا مرعوبين ومشـــتتي الانتباه، مع شكّنا في كل من قدراتنا الخاصة وفي العناية السماوية، فنحن نحاول معالجة الأمراض التي تبددنا، ونحلم بالحياة الأبديّة.

رابعـــا، هنـــاك التناقض الوجدانـــي للعمالقة. أما وأنّنـــا نحتاج إلى الطبيعة بدرجة أقل، فنحن نواجه صراعا نجا منه أســـلافنا العاجزون. وبوســـعنا أن نشكّك في تأثيرات أفعالنا على الطبيعة الحية وغير الحية التي تحيط بنا.

نحن نتســـاءل عما إذا كان علينـــا ألا نضحّي برغباتنا الأنانية من أجل مشـــاركة شعورية أكثر شـــمولية، ومع ذلك فنحن لسنا آلهة، فقط أنصاف آلهـــة demigods، أقوى مـــن أن نكون لا مبالين، وأضعـــف من أن نتخلّى عن ممارســـة امتيازات سطوتنا على أشكال الحياة، أو حتى الكائنات غير الحية، التي نتشارك معها في عالمنا. وهنا، أخيرا، يظهر نزاع لا يمكننا أن نأمل في تسويته، ولكن في تحمّله، وفهمه، وتوجيهه فقط.

أصبحت تجربتنا مع الطبيعة ممزّقة الآن إلى هذه القصاصات الأربع. أين وكيف، وسط الارتباك الناتج، يمكننا العثور على التوجيه؟ ماذا عسانا أن نفعل بانتصارنا الناقص على الحاجة إلى الطبيعة؟ وفي أي اتّجاه يجب أن ندفع تقدّمنا؟ وأي قيود يجب أن نحترم ونحن نفعل ذلك؟

ليست التجريدات الرمادية، الصمّاء لتناقضات التجربة، بل ثمة مفهوم بسـيط، قريب من أرضية التاريخ الـذي أوصلنا إلى قوتنا الحالية، هو ما نحتاج إليه. أما القدرة على البقاء منفتحين على المستقبل - على الأنماط المستقبلية البديلة - فتُثبت أهميتها الحاسمة. لنتدبّر جانبين لوجهة النظر ذاتها، يخاطب أحدهما سـيطرتنا على الطبيعـة الواقعة خارجنا، ويتعلق الآخر بتجاربنا مع الطبيعة بداخلنا.

نحن مضطربون في الطبيعة لأن العقل يكثّف ويركّز انتشـارا للنوعية في الطبيعة؛ فالعقل لا ينضـب وبالتالي يتعذر اختزاله ولا يمكن احتواؤه. وليس هناك سـياق محدود، مـن الطبيعة، أو المجتمع، أو الثقافة يمكنه اسـتيعاب كلّ مـا يمكننا - نحن النوع، ونحن كأفراد - أن نفكّر فيه، ونلمسـه، ونفعله. إن دافعيتنـا، بمـا في ذلك دوافعنا لتأكيد سـيادتنا علـى الطبيعة، تنبع من لانفاديتنا. علينا ألا نقوم، ونحن لا نسـتطيع ذلك غالبا، بقمع المبادرات التي نعزّز فيها سيطرتنا على الطبيعة، باسم البهجة، أو الإدارة، أو التبجيل.

وعلى الرغم من هذا، لدينا مبرر لكف أيدينا من وقت لآخر، وأن نمدد تدريجيا تلك المناطق من الكوكب والأجزاء من كلّ حياة إنسـانية تلك التي خصصناها للأنشـطة المتحررة من طغيـان الإرادة وأوامر المجتمع. وعن طريق تقسـيم وقتنا بين الإخضاع المتواصل للطبيعـة وبين إعادة الالتقاء البسيطة بها، بدلا من محاولة إخضاع البروميثيانية (*) للتقوى، يمكننا أن نحذر من تحويل أنفسنا إلى وحوش همجية.

لنتدبر الآن جانبا آخر من وجهة النظر نفسها. إن مجتمعاتنا وثقافاتنا تجعلنا من نحن. وعلى أي حال، هناك دائما ما هو أكثر فينا - فينا، نحن الإنسانية، وفينا، نحن الأفراد - مما يوجد أو مما يمكن أن يكون فيها.

وهي تشكّلنا، بينما نحن نحوّلها - بسهولة أكثر وباستمرار إذا ضاعفت المناسـبات، وقوّت الأدوات، المتعلقة بتجريبيتنـا. ليس لدينا مصلحة أكبر من مصلحتنا في ترتيب المجتمع والثقافة بحيث يتركان المسـتقبل مفتوحا ويدعوان لمراجعتهما الخاصة.

(*) Prometheanism: البروميثيانية: نسـبة إلى بروميثيـوس، في الميثولوجيا الإغريقية، وهو سارق النار من الآلهة ومعلّم البشرية استخدامها. وتمضي الأسطورة إلى أن زيوس - كبير الآلهة - عاقبه بأن قيّده بالسلاسـل وأرسـل إليه نسـرا ينهش كبده، لكن هذه الكبد كانت تتجدد على نحو مستمر، قبل أن ينقذه هرقل في النهاية من هذا البلاء [المترجم].

فـــي ظل الديموقراطية، تكتســـب هـــذه المصلحة أهميـــة قصوى، لأن الديموقراطية تمنح الرجال العاديين والنساء العاديات، القدرة على إعادة تخيّـــل وإعادة صنع النظـــام الاجتماعي. ولهذا ففي ظـــل الديموقراطية، تتحدث النبوءة بصوت أعلى من الذاكرة؛ ولهذا يكتشـــف الديموقراطيون أنّ جذور أي إنســـان تكمن في المســـتقبل وليس في الماضي. في أي نظام ديمرقراطي، يجب أن تتحدث المدرســـة لأجل المســـتقبل، وليس نيابة عن الدولة أو الأســـرة، بتزويد الطفل بالأدوات التي تمكّنه من إنقاذ نفسه من تحيّزات أسرته، ومصالح الطبقة التي ينتمي إليها، وأوهام عصره.

يمكـــن لهذه الأفكار أن تنوّر جهودنا لتثبيت الطبيعة بداخلنا، من خلال الهندسة الوراثية. لا شـــيء يجب أن يمنعنا من التلاعب ببنيتنا الطبيعية، المكتوبة في الشفرة الجينية، لتفادي الأمراض والتشوهات. أما المكان الذي علينا أن نتوقّف فيه فهو النقطة التي يســـعى فيها الحاضر لتشـــكيل بشر سيُنتجون مستقبلا مرسوما على صورته هو. «دع الموتى يدفنوا الموتى» هو ما يجب أن يرد به المستقبل، عبر أصواتنا، على الحاضر. إن ترك المستقبل يذهب طليقا يُظهر أكثر من القوّة، فهو يظهر الحكمة.

white

الاستطراد الثاني

الشبكة العالمية للفلسفة

في التاريخ العالمي للفلسفة، هناك عدد صغير من الخيارات الفكرية التي لا تفتأ تتكرر. وعلى أي حال، فإن الطريقة التي تتكرر بها في ذلك الجزء من الفلسفة الذي يعرض التعامل مع كلّ الحقيقة - أي الميتافيزيقا - كانت مختلفة تماما عن الطريقة التي تتكرر بها في الفلسفة العملية التي تتعامل مع الحياة الاجتماعية والفعل الإنساني: السياسة والأخلاق.

في الميتافيزيقا لا يحدث إلا أقل القليل، بل إن ما سيحدث كان سيكون أقل لولا تأثير قوتين اثنتين. تتمثل القوة الأولى في أنّ الفلاسفة مختلفون، في المزاج والظروف، حتى قبل أن يشرعوا في التفكير، وأنّهم موجّهون بفعل الطموح

«علينا أن نبحث عن المشاكل، علينا أن نكون متعقلين فيما يتعلق بالأشياء الصغيرة، لكي نكون متهورين بصورة أفضل في تلك الكبيرة»

المؤلف

وكذلك بواسـطة الحمـاس لتعميق الاختلافات بينهم. أمـا القوة الثانية، فقـد تمتّعت بأهمية متزايدة خلال القرون القليلة الماضية، وهي أن العلوم الطبيعية تتغيّـر. يجب أن تتكيّف الميتافيزيقا لمثل هـذا التغيير مالم يكن بوسـعها إجبار العلم علـى المراوغة، الأمر الذي يمكنـه القيام به تقريبا. ولأن قليلا جـدا هو ما يحدث في الميتافيزيقا، يمكـن للميتافيزيقيين أن يقنعوا أنفسـهم أحيانا بأنّهم اكتشفوا، بشـكل نهائي، أكبر قدر من العالم يُمكن للعقل الإنساني أن يُدركه، وهو ما يعنون به عموما ذلك الجزء الأكثر أهمية من العالم.

فـي الفلسـفة العملية للسياسـة والأخلاق، هناك قليـل من المواقف الفكرية، التي تم تطويرها في مفردات مختلفة، مثّلت بدورها الجزء الأكبر من أشـد الأفكار تأثيرا. وعلى أي حال، هناك كثير مما يحدث، أو يمكن أن يحدث، وأحيانا بسـرعة جدا. إن صراعا بين المواقف الفلسـفية الذي قـد يبدو في بادئ الأمر غير قابل للحـل، يتم في الحقيقة حلّه في اتّجاه معيّن، بتوجيه الفكر إلى سـياق من التغييـر التراكمي بدلا من التكرار أو التذبذب السرمدي.

لقد انتظم تاريخ الميتافيزيقا حول محور جوهري وحيد يتعلق بالبدائل الفكرية. وتتعلق هذه البدائل بعلاقة الوجود بالمظهر، وبالتالي أيضا بعلاقة الوجود بالمعرفة. نحن أكثر معرفة بالتعبير عن المواقف البديلة الرئيسـية في فئات تقليدنا الفلسـفي الغربي، ولقد تعلّمنا أولا من الإغريق القدماء تلك الكلمات التي نسـميها بها. وعلى أي حال، فلديها مقابلات قريبة في الفلسـفة الهندية والصينية وكذلك في كتابات الفلاسـفة المسلمين الذين طـوّروا فكر الإغريـق القدماء بطرق مختلفة عن تلك التي ترسّـخت في أوروبا القرون الوسطى والحديثة.

في إحدى نهايتي هـذا المحور، تقع فكرة أن العالم الظاهر للاختلاف والتدفـق ليس حقيقيا، على الأقل ليس فـي النهاية؛ فهو ظاهرة إضافية epiphenomenon: نـاتج صنعي لإدراكنا للعالـم. والوجود واحد. مادمنا حقيقيين، فنحن نشـكّل جزءا منه. أما نظريـة العالم الظاهر، في تنوعه وتحوّله، فهي - في هذا الوصف - مجرد وهم. ويمكننا أن ننقذ أنفسنا من

هذا الوهم بالتعلّق بما أسميته في مقطع سابق واسمه ليبنيتز، أي الفلسفة الدائمة. وتعرض المبادئ الأخلاقية التي وضعها سـبينوزا نسخة من وجهة النظر هذه تحاول فهم نتائج العلم المبكّر - الحديث.

وعنـد نقطة أبعد بطول هذا المحور، في اتّجـاه التقبّل الأكبر لحقيقة العالـم الظاهر، يقع مذهب النماذج البدئيـة الخفية. إن نظرية أفلاطون للأشـكال (كما استكشـفها بارمنيدس) (*) تبقى هي المثال الكلاسـيكي. وهناك تراتبية لأشكال الوجود. وتُظهر اختلافات وتحوّلات العالم الظاهر مجموعة متنوعة مـن الأصناف الطبيعية أو الأنماط الأساسـية؛ ويكمن أصـل كلّ منها في النماذج البدئية. وكلمـا كان الوجود حقيقيا أكثر، كان أقـل ظهورا، وكلما كان أكثر ظهـورا، كان حقيقيا بدرجة أقل. أما المعرفة الحقيقية، التي لا يمكن اكتسـابها إلا بتكلفة باهظة، فهي معرفة النماذج البدئيـة الخفية لكن الجمعية، وليسـت تعبيراتها الغامضـة والعابرة في العالم الظاهراتي.

وإذا تحركنـا أكثر في اتجاه محاولـة للمحافظة على المظاهر، نحو ما قد يبدو النقيض المتطرف لمذهب أحدية الوجود، فسنجد أنّه ليس متطرفا كما توقّعنا. أما الشخص الميتافيزيقي ككائن واقعي، والمصمّم على التمسّك بشدّة بعالم الأشياء الظاهرة، فيحتاج بطريقة ما إلى المظهر في البنية إذا أراد كسـب صفقة على الحقيقة التي يسعى إلى دعمها. وعن طريق عمل ذلـك، يصبح أقرب ما يكون إلى مبادئ الواقعية البديهية التي كانت دائما بمنزلة الشـريك التجاري لهذا الموقف الميتافيزيقي، فهي تمده بالمعتقدات وتستقبلها منه.

وفي غياب مثل هذه البنية تحت سـطح المظهر مباشرة، سيحلّ العقل عالم المظاهر إلى لا اختلاف in-distinction؛ وسـيفتقر إلى الوسـائل التي تمكنه من عرض الظواهر والأحداث الفردية تحت ضوء بنية مطلقة بعينها. ونتيجة لذلك، سيبدأ بفقد الوضوح فيما يتعلق بالحدود الفاصلة بينهـا. وأثناء غوصـه في الجليد الهش، سـيخاطر جهد المحافظة على

(*) Parmenides: بارمنيدس (515 - 450 ق.م)؛ فيلسوف إغريقي ينتمي إلى المدرسة الإيلية Eleaticism، قال إن تعدّد الأشـياء الكائنـة ليس إلا مظهرا لحقيقة أزلية مفردة، واضعا بذلك المبدأ الشهير «الكل واحد» [المترجم].

المظاهــر بالتحوّل إلى نقيضه المفتــرض، أي مذهب أحدية الوجود. وقد ظهــرت مثل هذه الظاهرة المتطرفة من وقت لآخر في تاريخ الميتافيزيقا، لكنّهــا لم يســبق أن نجحت في منــع جهد المحافظة علــى المظاهر من الانقلاب على نفسه.

تمثّل حلّ هذه المشــكلة في تاريخ الفلسفة في العديد من التقاليد والحضــارات المختلفة في التوقّــف قبل خطوة واحــدة من الخطوة الأخيرة. يتخيّل الميتافيزيقي أنّه تحت ســطح المظاهر مباشرة توجد بنيــة لأنواع الوجود؛ وأنه من المشــتمل في تلــك البنية مجموعة من النظاميــات التــي تحكم تحقّق الأصنــاف في الظواهــر والأحداث الفردية. أما الشــكلية المادية hylemorphism التي نادى بها أرسطو - أي مذهبه حول الشــكل والمــادة - كما عرضها فــي كتابه المعنون «الميتافيزيقا»، فهي المثال الأكثر شهرة لمثل هذه البنية، كما أن مذهب كون كلّ صنف يهتمّ بتطوير البراعة المتأصلة فيه هو الحالة النموذجية لمثل هذه النظاميات.

وعلــى أي حال، فهــذا الحلّ يخلق مشــكلة أخرى؛ فــإذا كانت بنية الأصنــاف ونظــام تحقيقها ليس ظاهرة، فكيف يمكننــا منعها من إبقاء الحقيقــة المطلقة للوجود الفردي بعيدة عن متناولنا فحســب؟ إنّ الفرد هو الجائزة - ليس فقط الشــخص الفردي ولكن أيضا الظاهرة الفردية أو الحــدث الفردي - وعلــى أي حال، فإن الفرد، كما يذكّرنا أرســطو، يفــوق الوصف. لنفترض أننا نُدرك خــواص الظاهرة الفردية أو الحدث الفردي بتضمينها في قائمة طويلة من الأنواع: سيُخرج كلّ نوع أكثر قليلا مــن خصوصية الحدث أو الظاهرة. وفي النهاية، على أي حال، ســيبقى المخصوص حدّا بعيد المنال.

نحــن نخاطر بالموت عطشــا لأجل الشــيء الحقيقــي، مع تمديد مفاهيمنا المفعمــة بالأفكار إلى الحقائق التي تبقى بعيدة عن متناولها. ومن هذه المشكلة الثانوية ومن المخزون المألوف من الحلول المجرّبة وغير الحاســمة لها، تظهر مجموعة مألوفة من النزاعات في التاريخ العالمي لهذا الخيار الميتافيزيقي.

إن العالِم الطبيعـــي، أو عابد العلوم الطبيعية، قد يحاول الهرب من هذا القَدَر - أي الفشــل فــي الوصول إلى بقيّة الخصوصيــة في المخصوص - عــن طريق القيام بخطوتــين اثنتين. أولا، قد يُصرّ على أن ينســب لمفاهيم وأصنــاف علمه حقيقة غيــر خلافية؛ وقد يفكّر بهــا كتخمينات ومجازات، تبررهــا التدخّلات والتطبيقات التي تنوّرهــا، أقل من التفكير بها كجزء من أثاث الكون. ثانيا، يمكنه أن يطرح البقية المخصّصة لما هو ظاهر - أي الجزء الذي يفشل في أن يلتقط من قبل الأصناف التي يقسّم فيها العالم، وبواسطة العلاقات الشــبيهة بالقانــون للفعل ورد الفعل التي يدّعي الكشــف عنها - باعتبارها بقيّة غير مهمة، أو ناتجا ثانويا عن زواج الضرورة بالمصادفة.

وعلــى أي حال، لا يمكننا إلا عن طريق الهلوســة أن نخطئ في أفكار العلم باعتبارها بنية العالم. إن ما يبدّد هذه الهلوســة ويعيدنا إلى حيرتنا ليس اعتراضــا ميتافيزيقيا؛ بل هو تاريخ العلم. إن الأفكار العلمية تتغيّر، وذلــك بصورة جذرية أحيانا. ويســتنزف تدميرها بصــورة دورية قدرتنا على إقناع أنفســنا بأنّها الطبيعة ذاتها وليســت من بنات أفكارنا. ولكوننا محرومين من الهلوســة المواســية، نجد أننا بعنا بسعر بخس، مقابل سلع مزوّرة، الاشتياق لأن ندرك في العقل تفاصيل العالم الظاهراتي.

إن تكــرّر هذه البدائل الفكرية في تاريخ الميتافيزيقا هو من الشــمول والاســتدامة بحيث لا يمكن اختزاله إلى قــوّة التقليد والتأثير. إن ما قاله كانط Kant عــن تناقضات المنطق ينطبق أيضا على هذه الأحجيات: أنها ناتجة عن تجاوز للعقل. بيد أن هذا التجاوز، على أي حال، ليس ضروريا. ويمكننا أن نوقفه، ولذلك علينا أن نقوم بذلك.

من الأفضل أن تســمّى الميتافيزيقا بالميتا إنســانية metahumanity؛ فطموحها الســري يتمثل في أن نرى أنفســنا من الخــارج، من بعيد ومن أعلى، كأنّنا لسنا أنفسنا بل الله. لكننا، على أي حال، لسنا الله.

لا يمكننا البدء بتأليه أنفسنا، قليلا قليلا، حتى نعترف بهذه الحقيقة. إنّ إجحــاف المذهب الطبيعــي - أي الرؤية من منظور النجوم - هو بداية المشاكل التعجيزية والبدائل غير المرضية التي اكتنفت أفكارنا الميتافيزيقية حول علاقة الوجود بالمظهر.

أما التاريخ العالمي للفلسفة العملية فيعرض موقفا مختلفا تماما؛ فهنا أيضا نجد ذخيرة صغيرة من المشاكل والحلول المتكررة. لكن شيئًا ما، على أي حال، يمكن أن يحدث، وقد حدث بالفعل، والذي يغيّر كلّ شـــيء. ليس للفكـــر السياســـي والأخلاقي حاجة إلى الميتا إنســـانية، وقد ثبت أن هذه الحقيقة هي خلاصهما.

إنّ الســـؤال المحوري في النظرية السياسية هو: ما الذي يسبب، ويجب أن يســـبب تماســـك المجتمع، مما يمكّن الرجال والنساء من التمتّع بمنافع الحيـــاة الاجتماعية؟ هناك حلان مقيّدان: وبســـبب تطرفهما وتحيّزهما، يتضح أن كلا منهما غير كاف. وعلى الرغم من هذا، يحتوي كلّ منهما على العناصر التي يجب أن تُستخدم من قبل أي تسوية تتم في الفضاء الأوسط الكبير الذي تحدّده مثل هذه الحلول المتطرّفة.

عند أحد الحدّين، تتمثل إجابة الســـؤال فـــي الإجبار، المفروض من أعلى. وعنـــد الحدّ الآخر، تتمثل الإجابة في الحـــبّ، الممنوح من الناس بعضهم إلى بعض.

أما الحاكم، فبعد أن اكتســـب القوّة، فســـيضع حدا للصراع الذي لا يلين من قبل الكلّ ضدّ الكلّ. وســـيحاول، إلى أقصى حد ممكن، تحقيق احتـــكار للعنـــف، ويمكنه حينئـــذ أن يعرض على المجتمـــع خيره الأكثر أساســـية - أي الآمن - الذي لا يمكن للناس من دونه الســـعي لتحقيق جميع أنواع الخير الأخرى.

وعلى أي حال، فســـرعان ما سيكتشف من يجلب السيف أنّه يحتاج إلـــى أدوات إضافية لكي يحكم. بادئ ذي بـــدء، فلكي يعزّز حكمه، عليه أن يحطّم كلّ التنظيمات المتوسّـــطة لمجرد أنها مُنافســـة لســـلطته، ومن ناحية أخرى، فما لم تصبح القوّة ســـلطة، باكتســـاب الشرعية في نظر المحكومين، فســـيبقى التمرّد دائمـــا وفي كل مـــكان. وعاجلا أم آجلا، سيستسلم الخوف للطموح.

وإذا لـــم يكن الإجبار كافيا، فلن يكون الحبّ كذلك. ويمكن أن يرتبط الناس بعضهم ببعض بكل من المشـــاركة الشـــعورية والارتباط الشهواني، وتكمـــن الصعوبة هنا في ضمان كل من ثبات وانتشـــار هذه القوة. فهي

تتذبـذب، ومع تحرّكها عبـر فضاء اجتماعي أكبر، فهـي تضعف. وهنا تتحول المشاركة الشعورية الموهنة إلى ثقة، فيما يصبح الارتباط الجنسي إخلاصا أو ولاء.

الإجبار والحبّ كلاهما غير كافيين. وكلاهما، على أي حال، من الدعائم الضرورية للارتبـاط الاجتماعي. وكلاهما دافئ، ومن ثم يجب تبريدهما. في الفضاء المتوسّـط الأبرد للحياة الاجتماعية، نجد قانونا وعقدا. يتحوّل العنف القسري إلى الضمان المتأخر والمطلق للممارسة المؤسّساتية والنظام القانونـي. أما الحبّ، عندما ينتشـر ويتغلغل، فيلقـي بظلاله على إيماننا بعضنا ببعض، وخصوصا على القدرة على الثقة بالغرباء بدلا من اقتصارها على الأعضاء الآخرين لجماعة تربط بينهم قرابة الدم.

إنّ حكم القانون وتجربة الثقة بين الغرباء، يدعمهما في النهاية الإجبار المنظّـم والحبّ المنتشـر، وهما من الأدوات الثـلاث الضرورية للمحافظة علـى الترابط الاجتماعي. أو هذا ما تعلّمناه فـي التاريخ العالمي للنظرية السياسـية. وهما أداتان تتسـمان بالهشاشـة. أما الطرق المختلفة لفهم هشاشتهما، وتعويضها، فتفسّـر العديد من الخيارات الرئيسية في تاريخ الأفكار السياسية.

يصبح القانون أكثر ضرورة كلما ازداد اختلاف الناس بعضهم عن بعض، وازداد مدى الاختلافات التي يخلقونها. وعلى أي حال، فإذا أصبحت مثل هذه الاختلافـات المتعلقة بالتجربة، والاهتمام، والقيمـة، والرؤية هائلة، فسـتنهار القاعدة المشـتركة التي يمكن مـن خلالها للقانون أن يفسّـر، ويفصّـل، ويطبّق. وحيثما تبلغ الحاجة إلـى القانون أقصاها - في وجود تباعد جذري بين التجربة والرؤية - تكون فعاليته في أدنى مستوياتها.

ومن الناحية الأخرى، لا يمكن للثقة أن تسـتغني بسهولة عن الروابط المُقرّة - في الحقيقة أو في الخيال - بالدمّ. وعندما تسـتغني عنها، فمن المرجح أن تكون هذه هي الثقة المنخفضة المطلوبة، على سـبيل المثال، من قبل الشـكل التقليدي لاقتصاد السـوق - وهو شـكل مبسّط للتعاون بين الغرباء - وليسـت الثقة العالية، المطلوبة كخلفية لأكثر الممارسات تقدما، والمتمثلة في التعاون والتجريبية التعاونية.

ولذلك يجب أن يضاف شـــيء ما إلى حكــم القانون وإلى الثقة الدنيا. وهــذا العنصر الثالث هو التقســيم الاجتماعي للعمــل، الذي يزوّده نظام تراتبي من الطبقات أو الطوائف. ولا يكفي أن تســتحضر الحقائق العنيفة لمجتمــع الطبقات؛ بل يجــب أن تغلّف في أفكار مُطهِّرة ومُقدِّســة. هناك مفهوم واســع الانتشار مفاده أنّ المجتمع يقسّــم طبيعيا وفقا للطبقات أو المراتب، والتي تتشــكّل بفعل توزيع الأقدار الاجتماعية والأهليات الفردية عند الولادة. وهذا الاعتقاد، الشائع بين الشعوب الهندو - أوروبية القديمة، بوجود تقســيم طبيعــي للمجتمع إلى ثلاث مجموعات رئيســية - واحدة منوطة بالاســترضاء والإرشــاد، والثانية بالقتال والحكم، والثالثة بالعمل والإنتاج - هو المثال التاريخي الأكثر أهمية على مثل هذا المفهوم.

يجب تزويد تفسير لسبب وجوب تقبّل الحدث الظاهر للولادة في طبقة اجتماعيــة معينــة، بامتيازاتها أو أوجه قصورهــا الموروثة، ولماذا يجب أن يُنظر إليه على أنه يشــير ضمنا إلى توزيع طبيعي للمواهب اللازمة لعمل كلّ من الطبقات الاجتماعية. وعلى سبيل المثال، فإن موقع كلّ شخص في مثل تراتبية الولادة هذه قد يتحدّد بواسطة ما حققه كلّ منهم، أو فشل في تحقيقه، خلال حياة سابقة.

إن التراتبية الخارجية للطوائف والطبقات تدعم، وبالتالي تستمد العون من ترتيب داخلــي للعواطف: التنظيم الصحيح للملــكات المختلفة للروح الإنســانية، مع هيمنة المنطق على الصراع، حيث يســتمد الصراع طاقته من الشــهوة والقوة الجســمانية، أما التنافر الاجتماعي والخلل الأخلاقي فيتغذيان أحدهما على الآخر.

إن الطــرق المختلفــة التي فيها القانــون، والثقة، وتقســيم العمل المرتبط بالطبقات يمكن، ويجــب، أن تكون مترابطة، مقابل الخلفيتين الســرمديتين للإكــراه والحــبّ، تولّد الذخيــرة المألوفة للمشــكلات والمواقف في تاريخ الأفكار السياسية في جميع أنحاء العالم. وجميعها تبدو مشــابهة، في طبيعة، ولكن ليس فــي محتوى، تاريخ الميتافيزيقا: مجموعة صغيرة من المخــاوف والأفكار المُعاد توحيدها إلى ما لانهاية مع اختلافات بسيطة.

وهـــي تبدو على هذا النحو فقط حتى يتغيّر كلّ شـــيء. وما يغيّر كلّ شـــيء في التاريخ العالمي للفكر السياســـي هما تطـــوّران مرتبطان: وكلّ منهمـــا، في الوقت نفســـه، هو تغيّر في أفكارنـــا الاجتماعية وتحوّل في الترتيبات العملية للمجتمع.

إن التطوّر الأول الذي يغيّر كلّ شيء هو الزعزعة البعيدة عن الكمال والناقصة لفكـــرة مجتمع الطبقات: أي وجود تقســـيم اجتماعي تراتبي للعمل، أقرّته الضرورة الطبيعية، إن لم يكن من قبل ســـلطة مقدّسة، بيد أن الاختلافـــات بيننا، على أي حال، تفشـــل في المـــرور بجميع المراحل، فالتنظيم الطبقي للمجتمع - والذي، في شـــكله المعاصر الموهّن، لا يزال يُكرّر بواســـطة الانتقال الوراثي للأفضليات الاقتصادية أو التعليمية من خـــلال العائلة - ليـــس، وفقا للفكرة الجديدة، حقيقـــة طبيعية أو ثابتة. ويعتمـــد محتـــواه فـــي أيّ زمان كان وفـــي أيّ مكان بعينـــه، على طبيعة المؤسسات الراسخة والمعتقدات السائدة.

إن الاختلافـــات الهائلة في حجم وكذلك في اتّجاه المواهب بين الأفراد يجب ألا تتجاوز الاعتراف بإنسانيتنا المشتركة وبواجب الاحترام المتساوي الذي يؤدي إليه هذا الاعتراف. علينا ألا ننكر أو نقمع، عن طريق الفشـــل فـــي تقديم الدعم المادي أو التشـــجيع الأخلاقي، المذهب الأساســـي لأي حضارة ديموقراطية: أن الرجال العاديين والنساء العاديات يمكنهم الارتقاء بأنفســـهم وأن يغيّروا العالم. وعن طريق تحســـين ممارســـاتهم التعاونية وتجهيز أنفســـهم بأفكار وماكينات أكثر قوّة وكذلك بممارسات ومؤسسات أفضل، يمكن للناس العاديين أن يجعلوا المشاكل الهائلة تستسلم للتأثيرات التراكمية للحلول الصغيرة. يمثل هذا الإبداع مظهرا بســـيطا من مظاهر قدرتنـــا على فعل أكثر ممـــا يمكن للتنظيم الحالي للمجتمـــع والثقافة أن يتحمّله بسهولة.

أما التطوّر الثاني الذي يغيّر كلّ شـــيء، فهو توسّـــع هائل ومفاجئ في الذخيرة المفترضة للإمكانيات المؤسســـاتية فـــي المجالات المختلفة للحياة الاجتماعيـــة. إن مقتضيات فكرة أن المجتمع يفتقر إلى أيّ شـــكل طبيعي تتخـــذ بُعدهـــا الكامل عندما نبدأ بتخليص أنفســـنا مـــن أوهام الضرورة

الخاطئة: أخطــاء النظرية الاجتماعية الأوروبية الكلاســيكية - بفكرتها المميّزة لوجود سلســلة تطوريــة مقدّرة للأنظمة المؤسســاتية غير القابلة للتجزئة - والعلوم الاجتماعية المعاصرة - بتتفيهها المعقلن rationalizing trivialization للانقطاع البنيوي في التاريخ.

إن مصالحنا، ومثلنا العليا، وهويّاتنا تبقى رهينة الممارسات والمؤسسات التي نقبل بها كتحقيق عملي لها. وعن طريق التلاعب المحفّز والموجّه بهذه الترتيبــات، نحن نُجبر أنفســنا على مراجعة فهمنا لتلــك المصالح، والمثل العليا، والهويّات. ونحن نقوم في الوقت نفســه بتنوير وتسريع الديالكتيك بين إصلاح المجتمع ومراجعة معتقداتنا حول أنفسنا.

إن الاقتناع بأن الانقسام الطبقي يفشل في المرور بجميع المراحل يتحد بصورة جذرية مع تضخم التخيّل المؤسســاتي لتوســيع إحساسنا بالبدائل. ومن بين نتائج هذا التقدم المفاجئ، نجد القدرة على تطوير الشروط الأربعة الرئيســية للأشــكال الأكثر تطورا من التجريبية التعاونيــة، وبالتالي فإنّ النتيجة تتمثل أيضا فــي تخفيف التداخل بين الحتميتين الكبيرتين للتقدّم العملي في الحياة الاجتماعية والاقتصادية - وهما التعاون والإبداع.

إنّ الشــرط الأول هو تطوير الهبات الاقتصادية والتعليمية المحسّــنة للمقدرة. وتتشكل هذه الهبات بالترتيبات التي - برغم أنّها تسحب شيئا من جدول أعمال السياســة القصيرة الأمد - تعرّف على أنها حقوق أساسية، والتي تصلّب الفضاء الاجتماعي والاقتصادي المحيط بصورة طفيفة فقط. أما الشرط الثاني فهو تدمير أوجه عدم المساواة المتحصّنة والمتطرّفة فيما يتعلق بالفرص، بالإضافة إلى رفض الالتزام بالمساواة الصارمة في الموارد والظروف. ويتمثل الشــرط الثالث في انتشــار دافع تجريبي عبر كلّ من المجتمع والثقافة، وهو دافع تغذّيه المدرسة، أما الشرط الرابع فهو تفضيل الخطابات والممارســات التي تجعل التغيير داخليا في الحياة الاجتماعية، مما يقلّل اعتماد التحوّل على الأزمة.

تــزوّد كلّ هذه الشــروط بدورهــا فرصا للتجريب مع المؤسســات، والممارسات، والطرق. وليس منها ما يمتلك تعبيرا مؤسساتيا غير خلافي وواضحا، وهي تقوم بتقوية ممارســات التجريبية، سواء بصورة مباشرة

أو غير مباشــرة. وهــي تفعل ذلك بصورة مباشــرة بتخفيف قبضة أي مخطوطة مغلقة حول أشكال الارتباط، كما تفعل ذلك بشكل غير مباشر بجعل الأمر أقــرب احتمالا، فيما يتعلق بتعاملنــا بعضنا مع بعض، لأن يتمكن الغرباء من تجاوز الثقة المنخفضة التي يتطلّبها الشــكل التقليدي من اقتصاد الســوق إلى الثقة العالية التي تتطلبها الممارسات التعاونية الأكثر خصبا.

إن التــزاوج بــين فكرة أن التقســيم الطبقي يفشــل في مسّ أســس إنسانيتنا باكتشاف الارتياب المؤسســاتي في مصالحنا ومثلنا العليا، وفي الحقيقة للمثل الأعلــى للمجتمع ذاته، ينهي اللازمات refrains اللانهائية للفكر السياســي. إن القانون والعقد، باعتبارهما النقطة المتوسّطة الممكنة التحقيــق والأبرد بين النهايتين الدافئتين المســتحيلتين للتنظيم القســري والارتباط الشــهواني يصبحان الآن، ببســاطة، ذلك الفضاء المفتوح وغير المحدّد المعالم، والذي يمكن فيه تعجيل إعادة اختراع الحياة الاجتماعية.

وقد وقع تغيّر مماثل، ولأســباب مشــابهة، في التاريخ العالمي للنظرية الأخلاقيــة. ولا يمكن لأحــد أن يخمّن مــن تواريخ الفلســفة التي كتبها الأســاتذة ما كان عليه في الحقيقة الخطّ الرئيســي للتقســيم في تطوّر الفكــر الأخلاقي. بوســعك أن تفترض من قراءة رواياتهــم أنه كان هناك بعض التباين الرفيع المســتوى في المقاربات: على ســبيل المثال، ما إن كان يتعين أن تكون المخاوف الجوهرية للحُكم الأخلاقي الســعي وراء الملذات، والبحث عن السعادة، والوصول إلى الفضيلة، أو الامتثال للقواعد الكونية. وعلى أي حال، فبمجرد أن نبدأ بفحص هذه التباينات المفترضة من كثب، سنكتشف أنّها تبدأ بالانهيار بعضها على بعض.

وبعد ذلك، سنكتشــف ضعفا أكثر أساسية لوجهة النظر هذه، والذي يتعلــق بما هو مهــدّد بالضياع في تاريخ الفلســفة الأخلاقية. يمكننا أن نفسّــر أيّ رؤية بعينها لما يتعين علينا أن نفعله بالحياة الإنســانية إلى أيّ من، أو كل، هذه المفردات الأخلاقية المتنافرة ظاهريا. لن تكون الرســالة هي نفســها تماما في كلّ هذه التفســيرات؛ كما أنهــا لن تكون، على أي حال، واضحة الاختلاف.

إن السؤالين المتداخلين اللذين يبزّان كلّ الأسئلة الأخرى في التاريخ العالمـــي للفكر الأخلاقي هما: ماذا يجب عليّ أن أفعل بحياتي؟ وكيف يجـــب أن أعيش؟ إلى الحدّ الذي قامت به مراســـيم المجتمع والثقافة بجعـــل اختيـــار الحيـــاة قدرا محتوما، فقد تم حجب الســـؤال الثاني داخل الأول.

لقد اتخذت الإجابة عن هذين الســـؤالين اتّجاهين رئيسيين: ابتعد عن المشـــاكل وابحث عن المشـــاكل، الصفاء أو التعرّضية. في تاريخ الفلســـفة الأخلاقية، كانت أسباب اتخاذ الاتّجاه الأول تبدو مُربكة حتى فترة قريبة. وبرغم أن بعض المعلمين الدينيين بدأوا يشـــجعون على أخذ الاتّجاه الثاني قبل أكثر من ألفي ســـنة، فلم تحقق نبوءتهم ســـلطتها المدهشة الحالية إلا في القرون القليلة الماضية. وقد فعلت ذلك بواسطة ما يجب أن يُعدّ الثورة الأخلاقية الأعظم في التاريخ العالمي.

عند مواجهة الشـــروط الثابتة للوجود الإنساني، مع زحفه السريع نحو الانحلال في وسط فقدان المغزى، تتمثل الإجابة الأولى في: دعونا نتمالكْ أنفســـنا، دعونا نلقِ بتعويذة سحرية على أنفســـنا، والتي يمكنها أن تجلب لنا الصفاء، دعونا نفصل أنفســـنا عن الكفاح العقيم في عالم من المظاهر المبهمة والإنجازات الواهية.

قد يبـــدو أنّ مبدأ الطبيعة الثانوية للتغييـــر والاختلاف، والفكرة ذات الصلة والمتعلقة بوحدة الوجود الحقيقي - أي الفلســـفة الدائمة - تعرض الخلفيـــة الميتافيزيقية الأكثر إقناعـــا لخلق الصفاء. وعلى الرغم من هذا، فكلّ المواقف المتواترة الرئيســـية حول علاقة الوجود بالمظهر - ليس فقط ذلك الذي ينكر حقيقة التغيير والاختلاف - قد سُخِّرت لخدمة هذا الخُلُق من رباطة الجأش.

يمكننا أن نرى القدر نفسه بالأخذ بعين الاعتبار العصر الذي كانت فيه العلاقة بين هذه الخيارات الميتافيزيقية والبدائل الأخلاقية شفافة للغاية: أي الفتـــرة الهيلينيســـتية. وقبل ذلك الزمن، دمج أرســـطو بين دفاعه عن الاستســـلام التأمّلي في أثناء قيام التجربة بجعل الإنســـان أقرب ما يكون من الله وبين حملته لتبرئة عالم المظاهر.

علينا أن نرتبط بالناس الآخرين بطريقة تؤكّد قلقنا الجوهري مع وضع حد للرغبة العقيمة والمتململة. في أغلب الأحيان، تمثلت طريقة عمل ذلك في الاتفاق على ممارسة للمسؤولية المتبادلة، واعتراف المرء بواجباته تجاه الآخرين، وفقا لطبيعة العلاقة، كما هي محدّدة من قبل المجتمع. وحينئذ سيكون وضع الإحسان المنفصل والبعيد هو الأكثر مرغوبية، ومن الممكن تشريب هذا الموقف بالحبّ. وعلى أي حال، فذلك لن يكون الحبّ باعتباره القبول والتخيّل المطلق للشخص الآخر، ولا باعتباره مطلوبية مثل هذا القبول والتخيّل، مع كلّ الأخطار التي تنتج عنه من الرفض، وسوء الفهم، والأسى المحطّم للقلوب. بل سيكون الحبّ في صورة إشفاق، يُمنح بقدر الإمكان من بعيد أو من علٍ.

يتغيّر كلّ هذا عندماً يقع في التاريخ الأخلاقي للبشرية حدث غير ملموس وفريد في الوقت نفسه: رؤية أخرى للحياة الإنسانية واحتمالاتها. إن الجهد المبذول للتوفيق بين حاجتنا إلى الآخر وخوفنا من الخطر الذي نضع فيه بعضنا بعضا قد تغيّر الآن بفعل تبصّر جديد بالعلاقة بين الروح والبنية. نحن نُدرك أنفسنا ككائنات متجاوزة للبنى ونتطلّب أكثر من المسافة المتوسّطة بعضنا من بعض . فعلاقاتنا موبوءة - أو متسامية - بفعل الطلب غير المحدود على اللامحدود.

لم يعد الهدف يتمثل في رباطة الجأش، بل في أن نعيش حياة أكبر، لأنفسنا وللآخرين. ولتحقيق هذه الغاية، علينا أن نغيّر العالم - أو على الأقل، نغير جزءا من عالمنا المباشر - من أجل أن نغيّر أنفسنا إلى الأفضل. علينا أن نبحث عن المشاكل. علينا أن نكون متعقلين بما يتعلق بالأشياء الصغيرة، لكي نكون متهوّرين بصورة أفضل في تلك الكبيرة. إن الخير الذي نجنيه من مثل هذه التضحيات والمغامرات، ومن تفضيل الرصاص على الذهب، لا يقدر بثمن: الحياة ذاتها، والقدرة على مواصلة العيش والهروب من الوفيات الصغيرة المتعددة حتى نموت مرة واحدة. إنه العيش بصورة أكثر اكتمالا باعتبارنا اللانهائي المسجون داخل المتناهي، وهو أن نبدأ مهمة تأليهنا من دون إنكار الظروف التي لا يمكن تغييرها لوجودنا.

وفي الطريق، ومع بدء التفكير الأخلاقي للإنســانية بالتحرّك في هذا الاتّجــاه، ومن أجل التخلي عن المثال المتعلــق بصفاء خالد وغير ذي حياة في الوقت نفســه، تجيء لحظة الالتزام المعمِّــم، المتعلقة بالحتمية المطلقة لكانط. وهي حركة باتجاه الشــخص الآخر، لكن تحــت الحجاب المُباعد للقانون الأخلاقي، مع خوف الممروق (*) من الآخرين وخوف الناســك من الجســد ورغباته، كما لو أنّ روحا متجسّدة تقرأ من كتاب للقواعد وتلبس قميصا تحتيا.

إن تقبّــل الضعف الشــخصي والكفاح من أجل التحــوّل العالمي (مهما كان صغر ذلك الجزء مــن العالم الذي تغيّر بهذه الطريقة) بغرض تحويل الــذات، والكفاح من أجل تحويل الــذات بغرض تحويل العالم، يصبح المثل العليا المنظِّمة للحياة. ولطريقة التفكير هذه جذران اثنان. وبمرور الوقت، يتشابك هذان الجذران أحدهما مع الآخر. يكمن أحد الجذرين في تاريخ أفكارنــا الأخلاقية، يُقاطعه ويعيد توجيهه الإلهام النبوئي والثورة الدينية. ويكمن الجذر الآخر في تقدّم الديموقراطية، وفي التخفيف التالي لقبضة أيّ مخطط راســخ للتقسيم والتراتبية الاجتماعيين على ما نتوقّعه ونطلبه بعضنا من بعض.

إن اختراقــا يحمل رســالة تتعلق بالقيمــة الكونية للإنســانية، مثل الرســالة التي تنقلها إعادة توجيه التاريخ العالمي هذه في الفكر السياسي والأخلاقــي، لا يمكنه أن يمثّل الامتلاك المميّــز لأيّ حضارة أو أيّ زمن. وإذا لم يكن في الحقيقة من الممكن أن نُســجن بصورة كاملة من قبل أي مجتمع أو ثقافة، فلا بد أن مثل هذه الرســالة كانت متوقّعة في التيارات المعاكســة حتى لتلك الأزمان والحالات التي تبدو أكثرها غرابة أو عدائية بالنسبة إليها. وبعد فترة طويلة من النزاعات الناتجة عن انتشار الرسالة، ســينظر العلماء إلى الوراء ويقولون، على ســبيل المثال: انظروا، لقد كان مفكّــرو الصين في عصر مــا قبل الإمبراطورية يشــاركوننا في مخاوف مشــابهة، كما طرحوا مقترحات مماثلة. وفي الحقيقة، إذا كانت الحقيقة

(*) Hypochondriac: الممروق: المصاب بالمُراق، وهو وســواس المرض، أو توســوس المرء على صحّته [المترجم].

التي تكشفت تباعا عميقة وقوية، لابدّ أن الناس قد تعرفوا عليها - بشكل مبهم فقط في كثير من الأحيان، ولكن أحيانا بصورة أكثر وضوحا - دائما وفي كل مكان.

ومـع ذلك فإذا كان الزمـن، والتغيير، والاختلاف هـي أمور حقيقية، وإذا كان التاريـخ بنفـس درجة الخطورة والأهمية التـي يبدو عليها، فإن اكتشاف ونشـر هذه الرسالة العالمية لابدّ أنه واقع في شرك الخصوصيّة المخزيـة للتجربـة التاريخية: يحملها وكلاء معيّنون، فـي مواقف محدّدة، خلال تجارب الصراع والتحوّل التي حوّلت تيارا معاكسا متقلبا إلى مذهب منتصـر. أما الخصوصيّة المفقودة من الرسـالة فتعود فـي معظمها إلى الحبكة الروائية.

علينا أن نحذر فقط من أن تفاصيل هذه الحبكة - أي مرورها عبر أمم، وثقافات، وطبقات معيّنة، وأفراد بعينهم - لا تلوّث كونية الرسـالة. وهذه الحبكـة، المفعمة بالمفاجأة، والحوادث، والانقلابات المتناقضة، تذكّرنا بأن الروح المتجسّدة يجب أن تتحمّل كلّ ثقل عالم من التفاصيل - بما في ذلك وزن القوّة المهيبة وتلك الخاصة بمقاومتها. من ذا الذي سيسـمع الحقيقة من الفاتح أو يتقبل الحكمة من أولئك الذين يرفضون منح الاعتراف؟

هنـاك، على أي حـال، حقيقة تتعلّـق بحميمية بالتبصـرات المنقولة بهـذا التغيير في اتّجاه الفكر السياسـي والأخلاقـي مفادها أن تقاليدنا وحضاراتنـا لـن تدوما إلى الأبد. وبرغم أنّها تسـاعد في جعلنا من نحن عليه، فنحن، في النهاية، لسـنا إياهم، ولـو لمجرد أنها تقيّدنا في النهاية، وأننا نتجاوزها في نهاية المطاف. في المنافسـة العالمية والمحاكاة المتعلقين بالزمـن الحاضر، تخضع الثقافات الوطنية المتميّـزة للخلط والتفريغ من محتواها. وفي صراع الثقافات، فإن تضاؤل الاختلاف الفعلي يثير بدرجة أكبـر تلـك الإرادة الغاضبة للاختـلاف. وعند تفريغها مـن محتواها، لا يمكن أن تكون الثقافات الوطنية موضوعات للمسـاومة شبه المتعمّدة، كما كانت عندما عاشـت كطرق مفصّلة ومألوفة للحياة. هناك القليل فالقليل للمساومة عليه، بل مجرد توكيد للاختلاف النابع من الإرادة، الذي أصبح أكثر سمّية بسبب حرمانه من المحتوى الملموس.

لكن الحلّ، على أي حال، ليس المحافظة على هذه التقاليد والحضارات كمستحثات محفوظة تحت زجاج؛ بل هو استبدال خيالات الإرادة الجماعية للاختلاف بالمؤسسات والممارسات التي تقوّي المقدرة الجماعية على خلق اختلافات حقيقية: الأشكال المتميّزة للحياة، المُدركة عبر النظم المؤسساتية المختلفة. إنه إعادة تفسير دور الأمم في عالم من الديموقراطيات كضرب من التخصص الأخلاقي ضمن الإنسانية: تطوير قدراتنا في اتّجاهات مختلفة وتحقيق مجتمع ديموقراطي بواسطة مجموعات بديلة من الترتيبات، وهو الامتثال لقانون الروح، والذي لا يمكننا بموجبه أن نمتلك سوى ما نُعيد اختراعه، ولا نعيد اختراع سوى ما نتخلى عنه.

إن توليفة التغيرين الأخلاقي والسياسي تكسر القالب المتعلق بالتاريخ العالمي للفلسفة، وهذان التغيران، عند اجتماعهما معا، يهجران الميتافيزيقيا إلى روتيناتهما، المعدّلة بالكاد بفعل الاكتشافات العلمية. لكنّهما يغيّران أفكارنا حول أنفسنا إلى الأبد.

ما الاستنتاج الذي يمكننا استخلاصه من هذا البحث في الشبكة العالمية للفلسفة؟ إنه يتمثل في أننا لا نستطيع أن نصبح الله، لكن بوسعنا أن نصير أكثر ربانية.

المؤلف في سطور

د. روبرتو مانغابيرا أونغر

* ولد في العام 1947 في ريو دي جانيرو، بالبرازيل، لأب أمريكي - ألماني وأم برازيلية.
* حاصل على الدكتوراه في القانون من جامعة هارفارد الأمريكية.
* انضم إلى هيئة التدريس في جامعة هارفارد اعتبارا من العام 1970، وأصبح أستاذا للقانون فيها منذ العام 1976، فكان واحدا من أصغر الأساتذة الذين عُينوا في هذه الجامعة.
* من أهم المنظرين الاجتماعيين المعاصرين.
* ناشط في الحياة السياسية لبلده البرازيل، وكذلك في شؤون أمريكا اللاتينية.
* عمل بين العامين 2007 و2009 وزيرا للشؤون الاستراتيجية في الحكومة البرازيلية، قبل أن يعود في يونيو العام 2009 لممارسة عمله في جامعة هارفارد.
* له العديد من المؤلفات باللغات الإنجليزية والبرتغالية والإسبانية.
* انتخب عضوا في الأكاديمية الأمريكية للعلوم والفنون في العام 2004.

المترجم في سطور

د. إيهاب عبدالرحيم محمد

* ولد في جمهورية مصر العربية في العام 1965.
* تخرج في كلية الطب، جامعة أسيوط (مصر)، بمرتبة الشرف، في العام 1988.
* حصل على دبلوم عال في الترجمة من كلية كامبردج (لندن، المملكة المتحدة).
* حصل على دبلوم عال في التوعية الصحية وماجستير في الإعلام الصحي من جامعة كيرتن (أستراليا).

* المحرر المؤسس لمجلة «تعريب الطب» في العام 1997، ومحررها حتى العام 2007.
* يعمل حاليا كاتبا علميا مستقلا في العديد من المطبوعات في كندا والولايات المتحدة.
* شارك في تأليف ثلاثة كتب هي: «ثورات في الطب والعلوم» (كتاب العربي، العدد 36 - 1999)، و«الثقافة العلمية واستشراف المستقبل العربي» (كتاب العربي، العدد 67 - 2007)، و«دليل الإعلامي العلمي العربي» (الرابطة العربية للإعلاميين العلميين، مصر، 2008).
* له من الكتب المترجمة: «كيف نموت؟» (شركة المكتبات الكويتية - 1997)، «البحث عن حياة على المريخ» (سلسلة عالم المعرفة، العدد 288، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2002)، «الطاقة للجميع» (سلسلة عالم المعرفة، العدد 321، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2005)، «نحو شركات خضراء» (سلسلة عالم المعرفة، العدد 329، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2006)، «العولمة والثقافة» (سلسلة عالم المعرفة، العدد 354، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2007).

سلسلة عالَم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام 1978.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة:

1 - الدراسات الإنسانية: تاريخ ـ فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار.

2 - العلوم الاجتماعية: اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبليات.

3 - الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة.

4 - الدراسات الفنية: علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

5 - الدراسات العلمية: تاريخ العلم وفلسفته، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على ألا يزيد حجمها على 350 صفحة من القطع المتوسط، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته

وأهميتــه ومدى جدته. وفي حالة الترجمة ترسـل نســخة مصورة من الكتاب بلغته الأصليــة، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب، وكذلك يجب أن تدوّن أرقام صفحات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة، والسلســلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مستوفية لهذا الشــرط. **والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبية في حالة الاعتذار عن عدم نشرها**. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق ســيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيســية عن نشاطه العلمي السابق.

وفــي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع ـ المؤلف أو المترجم ـ تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف وخمســمائة دينار كويتي، وللمترجم مكافأة بمعدل عشــرين فلســا عن الكلمــة الواحدة في النــص الأجنبي، أو ألف ومائتي دينار أيهما أكثر (وبحد أقصى مقداره ألف وستمائة دينار كويتي)، بالإضافة إلى مائة وخمســين دينــارا كويتيا مقابل تقــديم المخطوطــة ـ المؤلفـة والمترجمـة ـ من نسختين مطبوعتين.

على القراء الذين يرغبون في استدراك ما فاتهم من إصدارات المجلس التي نشرت بدءا من سبتمبر 1991، أن يطلبوها من الموزعين المعتمدين في البلدان العربية:

الكويت:
شركة المجموعة الكويتية للنشر والتوزيع
الشويخ - المنطقة التجارية الحرة - شارع
الموفنبيك - مبنى D14 - الدور الأول
ص. ب 29126 - الرمز البريدي 13150
ت: 24613535 - فاكس 24613536

الإمارات:
شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع
دبي، ت: 97142666115 - فاكس: 2666126
ص. ب 60499 دبي

السعودية:
الشركة السعودية للتوزيع
الإدارة العامة - شارع الملك فهد (الستين سابقا)
- ص. ب 13195 - جدة 21493 ت 6530909 -
فاكس 6533191

سورية:
المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات
سورية - دمشق ص. ب 12035 (9631)
ت 2127797 ـ فاكس 2122532

مصر:
دار الأخبار
6 ش الصحافة ـ الجلاء ـ القاهرة
ت 0020225806400 - فاكس 0020225782632

المغرب:
الشركة العربية الأفريقية للتوزيع والنشر
والصحافة (سبريس)
70 زنقة سجلماسة الدار البيضاء
ت 22249200 ـ فاكس 22249214 (212)

تونس:
الشركة التونسية للصحافة - تونس - ص. ب 4422
ت 322499 ـ فاكس 323004 (21671)

لبنان:
شركة الشرق الأوسط للتوزيع
ص. ب 11/6400 بيروت 11001/2220
ت 487999 ـ فاكس 488882 (9611)

اليمن:
القائد للتوزيع والنشر - ص. ب 3084

الأردن:
وكالة التوزيع الأردنية
عمان ص. ب 375 عمان - 11118
ت 5358855 ـ فاكس 5337733 (9626)

البحرين:
مؤسسة الهلال لتوزيع الصحف
ص. ب 224/ المنامة - البحرين
ت 294000 - فاكس 290580 (973)

عُمان:
المتحدة لخدمة وسائل الإعلام
مسقط ص. ب 3305 - روي
الرمز البريدي 112
ت 700896 و788344 ـ فاكس 706512

قطر:
دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع
الدوحة ص. ب 3488 - قطر
ت 4661695 ـ فاكس (974) 4661865

فلسطين:
وكالة الشرق الأوسط للتوزيع
القدس/ شارع صلاح الدين 19 - ص. ب
19098 ت 2343954 - فاكس 2343955

السودان:
مركز الدراسات السودانية
الخرطوم ص. ب 1441 ـ ت 488631 (24911)
فاكس 362159 (24913)

نيويورك:
MEDIA MARKETING RESEARCHING
25 - 2551 SI AVENUE LONG ISLAND CITY
NY - 11101 TEL: 4725488 FAX: 1718 - 4725493

لندن:
UNIVERSAL PRESS & MARKETING LIMITED
POWER ROAD. LONDON W 4SPY.
TEL: 020 8742 3344 - FAX: 2081421280

تنويـــه

للاطـــلاع على قائمـــة كتب السلســـلة انظر عدد ديســـمبر (كانون الأول) من كل ســـنة، حيث توجد قائمة كاملة بأســـماء الكتب المنشورة في السلسلة منذ يناير 1978.

قسيمة اشتراك في إصدارات
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

البيان	سلسلة عالم المعرفة		الثقافة العالمية		عالم الفكر		إبداعات عالمية		جريدة الفنون	
	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار
مؤسسات داخل الكويت	25		12		12		20		12	
أفراد داخل الكويت	15		6		6		10		8	
مؤسسات دول الخليج العربي	30		16		16		24			36
أفراد دول الخليج العربي	17		8		8		12			24
مؤسسات خارج الوطن العربي		100		50		40		100		48
أفراد خارج الوطن العربي		50		25		20		50		36
مؤسسات في الوطن العربي		50		30		20		50		36
أفراد في الوطن العربي		25		15		10		25		24

الرجاء ملء البيانات في حالة رغبتكم في: تسجيل اشتراك ☐ تجديد اشتراك ☐

الاسم:	
العنوان:	
اسم المطبوعة:	مدة الاشتراك:
المبلغ المرسل:	نقدا / شيك رقم:
التوقيع:	التاريخ: / / 20م

تسدد الاشتراكات والمبيعات مقدما نقدا أو بشيك باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت، ويرسل إلينا بالبريد المسجل.

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص. ب 23996 الصفاة - الرمزي البريدي 13100
دولة الكويت
بدالة: 22416006 (00965) - داخلي: 196/ 195/ 194/ 193/153/ 152